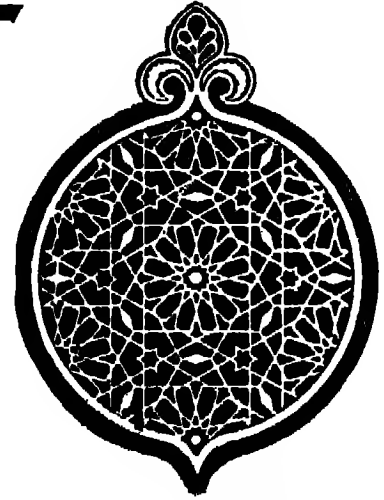


الدكتور محمد الربيعي

الجانب الإلهي

من التفكير الإسلامي



الناشر: مكتبة وهبة
14 شارع الجمهورية - بنها
القاهرة - ت 9376701

الدكتور محمد الربيعي

الجانبُ الإلهي

من التفكير الإسلامي

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

الطبعة السادسة

سنة ١٤٠٢ هـ - سنة ١٩٨٢ م

جميع الحقوق محفوظة

دار غريب للطباعة

١٢ شارع نوبار (لاطوغلى) القاهرة

ص ٠ ب : (٥٨) الدواوين تليفون : ٢٢٠٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الخامسة

عولجت الفلسفة التي وردت للمسلمين على عهد العباسيين من تفكير الغرب الاغريقي الوثني ، وشروح الديانات الشرقية الهندية والفارسية ، و « كلام » اليهود والمسيحيين حول اليهودية والمسيحية ، من جانب بعض علماء المسلمين : الفلاسفة والمتصوفة والكلاميين منهم ، بأنها تنطوي على الخير للاسلام في حجته وتأييد مبادئه ، واخذت طريقها الى الاعتقاد .

وعولجت من جانب فريق آخر من علماء المسلمين كذلك - وفي مقدمتهم الغزالي - بأنها ضلال يتعارض تماما مع هدى الاسلام ، وان ما ورد معها من صور الحجاج والبرهنة لا تحتاجه رسالة الله ، التي جاء بها رسوله صلى الله عليه وسلم في قرآنه المجيد . ففيه من اسلوب الاقتناع ما يكفي « المتجرد » عن تأثير الالف والعادة في الاقتناع ، ويحمله بمنطق الانسان السليم على الايمان بها .

كما عولجت - بعد ان ناقشها علماء المسلمين تأييدا او انكارا لما جاء فيها من مبادئ - من جانب الغربيين من المستشرقين على انها مرآة تنعكس عليها ايجابية الفكر الاغريقي في تأهيله وسلبية الفكر الاسلامي فيها في تبعيته ، ومن الهدم وعدم البناء ، او البناء الذي لا يضيف جسدا ، وانما يضيف تكرارا عن طريق الشرح .

وهذا الكتاب : « الجانِب الالهى من التفكير الاسلامى » يعرض بحثا في جانب واحد مما عالجه القدامى قبل المسلمين من اغريق وشرفيين ، مضافا اليه ما يمثل الفكر الاسلامى كما يصوره علماء المسلمين الذين اشتغلوا بالفلسفة ، وهو جانب الألوهية ، ويميز فيما يعرضه بين منا للمسلمين وما لغيرهم ، ثم يضع ما ينسب الى المسلمين في مواجهة ما يدعو اليه القرآن الكريم ، كما يوصل ما لغير المسلمين بربطه بتراث الماضى الدينى لديهم في الغرب والشرق على السواء . ويستخلص النتيجة الضرورية ، وهى :

١ - ان كتاب الله فيه اكتفاء ذاتى في مجال الحجية والبرهنة على ما ينطوى عليه من مبادئ وقوانين اجتماعية وانسانية .

٢ - وان عمل علماء المسلمين فيما ورد اليهم من فلسفة اغريقية وشرقية، سواء بالتأييد أو المعارضة لها لم يكن له من أثر في حياة المسلمين الا تعقيد أصول العقيدة الاسلامية وفتح مجال التلبيس والاحتمال الذهني فيما لا مجال فيه ، وتفتتت الاتجاه الاسلامي الى اتجاهات عديدة من اتجاهات : المتكلمين، والفلاسفة ، والمتصوفة ، وتزويد الطائفية والمذهبية في الأمة الاسلامية بما يعمق الهوة بينها في الجدل والملاحج في الخصومة العقيدية .

٣ - وان منهج البحث الذي طبق في مجال الألوهية هنا في هذا الكتاب لدى فلاسفة المسلمين يجب أن يأخذ مكانه في بحث ما للمتكلمين والمتصوفة في هذا المجال أيضا ، وفي مجالات أخرى لعلماء المسلمين تأثروا فيها بالفكر المستورد من الغرب والشرق في القرنين الثاني والثالث من قرون الهجرة المباركة ، كمجال تفسير القرآن الكريم ، حتى يصفى دين الله من شوائب الفكر المريض للانسان في تراثه ، ويبقى في هدايته واضحا وذا حيوية .

وان لم يكن قد خرج لنا حتى الآن بحث جانب آخر من جوانب التفكير الاسلامي يساوي منهجه منهج هذا الكتاب في عرضه فسلوتنا الآن ان هذا الكتاب « قدوة » يمكن للدارس والقارئ للفكر الاسلامي ان يفيد منها في تمييز الاسلام فيما يحيطه من الفلسفة الاسلامية وتنسب الى علماء المسلمين .

نسأله سبحانه أن يهدينا سواء السبيل .

مصر الجديدة ١٥ من ذى القعدة سنة ١٣٩١ هـ

١ من يناير سنة ١٩٧٢ م .

محمد البهي



مقدمة الطبعة الرابعة

لم تزل الحاجة ماسة الى ما استهدفه الكتاب : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ٠٠٠ من الفصل بين الفكر الدخيل ، والمبادئ الاسلامية الاصلية ٠٠٠ قائمة ولم يزل ما دعا اليه من مناقشة الطارئ على المجتمع الاسلامى وعلى عقيدته وايمانه بالاسلام ، وتوفير الاعتبار كل الاعتبار للقيم الاسلامية وحدها ٠٠٠ امرا واجبا لصالح المسلمين فى تماسكهم واستقامة اتجاههم فى الحياة .

واذا مر على ظهور هذا الكتاب الآن للمرة الأولى ما يزيه على الخمس عشرة سنة ، فالتطورات الايديولوجية والعنف فى اقسام بعض الايديولوجيات الأجنبية على هذا المجتمع أو ذاك من المجتمعات الاسلامية فى أفريقيا وآسيا الآن ٠٠٠ يدفع الى الحرص على هدف الكتاب ، ويجعل منه بالتالى نداء جديدا وفى الوقت نفسه نذيرا للأمة الاسلامية فى حاضرها بمعرفة اسلامها ، والبقاء فى اطاره ان هى نشرت الاستقلال والسيادة ، وطلبت السلام والاستقرار ، وسعت الى التقدم الانسانى والسلوك السوى فى الحياة .

فما كان دعاؤه بالأمس الا طلبا للتحسّر والاستقلال عن التمييز بين ما للأمة الاسلامية خاصا بها ، وبين ما هو زاحف قادم عليها من وثنية الاغريق التى اخذت صبغة الفلسفة وطابع التفكير الانسانى ، ومن سلبية الصوفية الفارسية ، وعزلة الاتجاه الهندى ، وجدل الكلاميين من اليهود والمسيحيين السابقين .

ومع يقظة الايمان الاسلامى اذ ذاك ، ورده الكثير من انواع هذا الدخيل ٠٠٠ فقد كان له خطره فى ذلك الوقت على الايمان والقيم الاسلامية معا : وهو خطر التمزيق الى طوائف ٠٠٠ وخطر التلبيس والتشويش على اتجاه الخط المستقيم الذى ترسمه هداية الله فى كتابه الكريم .

ان مواجهة الفكر الدخيل ايا كان نوعه ومصدره ٠٠٠ هى ضرورة حتمية لبقاء المجتمع الاسلامى مستقلا بايديولوجيته ومحافظة على وحدته وقوته .

ومساهمة هذا الكتاب فى توضيح مواجهة المسلمين للفكر الاغريقى والشرقى فى القرن التاسع الميلادى ٠٠٠ لا تقل فى اثرها عن مواجهة الفكر

العلمانى الصليبي فى القرن التاسع عشر فى زميله كتاب : « العذر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » ٠٠٠ ولا تقل كذلك عن مواجهة الفكر الماركسى اللينينى اللاحدى فى القرن العشرين فى أخ لهما وهو كتاب : « الفكر الاسلامى والمجتمع المعاصر » ٠

ان الأمة الاسلامية فى حاضرها لا ينبغى لها أن تغلق النوافذ دون الفكر المعاصر ، كما لم تغلقها دون الفكر الاغريقى فى الماضى ، ولا الفكر الفارسى أو الهندى أو الدينى المسيحى واليهودى ، ولكن يجب أن تتريث فى قبوله ، ولا تتوانى فى رده ان كان يحمل خطرا يهدد وجودها واستقلال ذاتيتها ، كما فعلت بالأمس ٠

والكتب الثلاثة التى أشير إليها هنا تعرض للضعف أو الخطر الذى يتسم به الفكر الدخيل فى بعض جوانبه ٠٠٠ وتدعو الى يقظة اسلامية تصون مجتمعات هذه الأمة من التبعية أو الضياع ، فقد ضاعت اليوم مجتمعات القوقاز ، والمجتمع الألبانى وصهرت جميعها فى مجتمع آخر يتبنى ايديولوجية اجتثت الاسلام من أصوله فيها وهو المجتمع الشيوعى ٠٠٠

كما ضاعت بالأمس مجتمعات فى البلقان ، بعد مجتمعات الأندلس وصقلية ، وأذيب فى مجتمع الكنيسة الكاثوليكية ٠٠٠

ان العلم والتكنولوجية شيء ، والاتجاه المبادئ اللاحدى أو العلمانى شيء آخر ٠ وتقدم المسلمين كما يعتمد على العلم والتكنولوجية ٠٠٠ يتطلب بقاء المسلمين على اسلامهم ، ان هم أرادوا أن يكون لهم الوصف بالاسلام ، وأن يستمروا فى البناء فى تاريخهم المجيد ٠ والله الموفق ٠

مصر الجديدة فى يناير سنة ١٩٦٦ م ٠

محمد البهى

مقدمة الطبعة الثالثة

كان المقصد من طبع هذا الكتاب للمرة الثالثة هو تأكيد تلك الفكرة التي حملت على تأليفه ونشره ، وهذه الفكرة هي : « تقييم » الفكر الانساني الذي نفذ وتسرب الى المسلمين من الشرق والغرب على السواء . . . هي « تقييم » الفلسفة الاغريقية التي وصلت من اثينا فروما الى الاسكندرية ثم انتقلت منها الى مدارس الشرق الأدنى وهي مدارس الشام والعراق ، وكذلك « تقييم » الفلسفة الشرقية وعلى الأخص الفارسية والهندية .

حتى اذا تجلت قيمة الفكر الدخيل في المجتمع الاسلامي وبرزت أسسه ومقوماته ، اتضح بالتالي مبادئ الاسلام وتعاليمه وتميزت تميزا لا لبس فيه عن تلك الأسس والمقومات . وبذلك يعرف نطاق الاسلام ، كما تعرف دائرة الفكر الفلسفي . . . وسينمي الانسان بعد ذلك معرفته الصحيحة بالاسلام ، كما يعطى لنفسه الفرصة الكافية لنقد الفكر الصادر من الانسان .

حاول قبل الآن فريق من علماء المسلمين الأوائل أن يوضح الفرق بين الفلسفة وبين الاسلام ، والقيمة الذاتية لكل من النوعين . ولكنه في الحكم على قيمة الفلسفة بوجه خاص كان يستعير من الدين التعبير عن الحكم ، ويصيفه مرة في عبارة « الكفر » و « الالحاد » أو في صيغة الوجوب والالزام . والأولى في الحكم على قيمة الشيء أن يحلل الى عناصره ، وأن « يقيم » كل عنصر بمقوماته وبآثاره .

وقد أثرنا الطريق الثاني في هذا الكتاب ، وتتبعنا تاريخ المشاكل الفلسفية وتطوراتها ، ومن البسيط الى المركب ، ثم مرة أخرى من المركب الى أبسط أجزائها .

وعن طريق هذا المنهج وقفنا أمام عناصر أو آراء لا يستطيع العقل الانساني غير التحيز أن يبررها ويسترسل في تحليلها ، بل لابد أن يأخذها على أنها رواسب من العقائد القديمة ، صيغت في صيغ فلسفية ورتبت في سلسلة من المقدمات المنطقية ، وهي في حقيقة أمرها عقيدة أكثر منها منطق ، وأمن تعبدى أكثر منه شيء قابل للتعليل .

كما أنه اتضح من جانب آخر أن الفلسفة مهما ادعت أنها قامت على أساس من البحث الحر والمنهج المنظم ، والتفكير الذى لا يتأثر من مؤثرات البيئة والثقافة والتوجيه والعقيدة والعرف والتقاليد وغير ذلك مما من شأنه أن يؤثر على الانسان كإنسان ، وخاصة فى تفكيره وأسلوب هذا التفكير . وفى حكمه والتعبير عنه . اتضح أن الفلسفة مهما ادعت ذلك ، فهى البحث التحليلى لا تخرج عن كونها مركبا عقليا تسهم فيه كل مؤثرات البيئة ، ثم تأخذ لونا جديدا فحسب ، وتتبع تسلسلا معيذا فى الترتيب والاستنتاج .

ومن هنا لا تخرج الفلسفة الشرقية عن كون أساسها دينيا وعقيدة
هى دين الفرس والهنود على السواء ، وعقيدة الزرادشتيين والبراهميين خاصة منهم .

كما لا تخرج الفلسفة الاغريقية – بالرغم من كثرة مدارسها واختلاف النزعات التى ينعت بها فلاسفة هذه المدارس – عن كونها صياغات عقلية ومناهج منطقية تعيد عقيدة الاغريق ووثنياتهم وما كان لديهم من عادات متأصلة فيهم : فأفلاطون فى فلسفته فى النفس وفى الدولة . . . لم يخرج عن التأثير بما كان مألوفاً لدى الاغريق من تفرقة بين المواطنين وتحديد لطبقاتهم ، وأرسطو لم يخرج فى فلسفته التالية اطلاقاً عن وثنية الاغريق وايمانهم بالله كثيرة ، كل اله منها له منطقة نفوذ خاصة به . . . وهكذا بقية فلاسفتهم .

ومما تتميز به الطبعة الثالثة : أنها ادمجت فى مجلد واحد ما كان أخرج من قبل فى مجلدين ، ومن ثم لا يكون ثمة فاصل فى التصور ذهنى لدى القارئ بين المقدمة والتفريع عليها . فلم يكن المجلد الأول الا مقدمة تصور انواع الفلسفة التى دخلت المجتمع الاسلامى ، والسبل التى وصلت منها ، ثم مشاكلها ، والمجالات الفكرية لدى المسلمين التى تأثرت بكل نوع منها . ولم يكن المجلد الثانى الا توضيحاً لتأثير المفكرين المسلمين فى مجالاتهم الفكرية : سواء فيما سعى يعلم الكلام أو ما سعى بالتفكير الشرقى أو التفكير الاغريقى . وكان واضحاً أن التفكير الدينى الشرقى كان له اثره فى مجالين : فى مجال علم الكلام الاسلامى وفى مجال التصوف ، أما الفلسفة الاغريقية فكان لها مجالها أيضاً فى علم الكلام الاسلامى ، على نطاق ضيق ، وفيما عرف لدى المسلمين باسم الفلسفة .

وبهذا الانماج ، يتيهى لقارئ الكتاب الصورة الكاملة لدخول الفكر الفلسفى الاجنبى ، واتصال المسلمين وتأثرهم به فيما انتجوه من خليط جمع بين الدين والفلسفة . وهو خليط لا يرجع الى الدين وحده كما لا يرجع الى

الفلسفة وحدها ، ويحمل من القيم ، نوعا لا يقف أمام « التقييم » ، وآخر قيمته من ذاته تدفع على الاقناع والايمان به . وفى خاتمة هذا الكتاب يتضح للقارئ الهدف من تأليفه : وهو أن تبقى رسالة الله فى بعد عن صفة الانسان كى ترسم الطريق المستقيم لهداية الناس جميعا ، كما يبقى الفكر الانسانى مستقلا عن أن تشويه عقيدة أو ايمان كى لا يحجم الانسان عن نقده و « تقيمه » .

والانسان فى حاجة دائما الى ايمان لا يقبل النقد والشك . والى تفكير يمارس فيه نشاط الطبيعة العقلية ومحاولة حل ما يلقاه الانسان من مشاكل من الزاوية الانسانية .

أمران متقابلان . . . ولكنهما ضروريان لحياة الانسان .

ان الوجود كله قائم على التقابل . . . وهدف الحياصة أخيرا محاولة ايجاد الانسجام بين المتقابلين .

وفى ختام هذه الكلمة اشكر الصديق الأستاذ محمد فتحى عثمان على ما أولاه من عناية فى اخراج هذا الكتاب . . .

سبتمبر ١٩٦٢ م .

دكتور محمد البهى

مقدمة الطبعة الثانية

الكتاب الأول :

تحكى هذه الطبعة الثانية للقسم الأول ما رسمته الطبعة الأولى له من هدف ، ومنهج ، وما اشتملت عليه من موضوعات .
وتنفرد عنها فى المادة بالزيادة والتفصيل فى بعض الموضوعات ، وفى أسلوب العرض بالبسط والتوضيح .
والله أسأله التوفيق والمهداية .

- صفر سنة ١٣٦٨ هـ
- ديسمبر سنة ١٩٤٨ م



الكتاب الثانى :

هذا الجزء الثانى الذى نعالج فيه موقف فلاسفة المسلمين المنطقيين فى المشرق من الفكر الإغريقى فيما بعد الطبيعة حسب المنهج الذى وضع لطبعته الأولى ، وللغاية التى سيطرت على العرض هناك ، يسير فى طبعته الثانية على نفس المنهج ، ولنفس الغاية .

أما المنهج فهو اتباع الحيدة فى تصوير الآراء وتقويمها ، وأما الغاية فهى نتيجة ذلك المنهج فى تقويم المذاهب والفكر . ومما تتناوله هذه الغاية ، أن يقف دارس الفلسفة على ثمرة دراستها ، من معرفته بأصول النقد العقلى ، وأن يقف المسلمون على قيمة الحكمة الإنسانية ومدى أثرها على الدين والتدين ، ثم أخيرا على الجدل العقلى على العموم حول الله تعالى ، وفى دائرة ما بعد الطبيعة .

وما زيد فى هذه الطبعة الثانية يدخل فى باب توضيح المجل ، وتنظيم الفصل ، وربط الآراء بما يجعلها سهلة التناول ، وقريبة التذكر .

والله أسأل التوفيق والمهداية .

١٣ صفر سنة ١٣٧١ هـ

١٣ نوفمبر سنة ١٩٥١ م

محمد البهى



مقدمة الطبعة الأولى

الكتاب الأول :

موضوع هذا الكتاب ، وهو : « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ، قد لا يكون جديداً على قراء الفلسفة الاسلامية ، لأنه يتعلق بـ « الله » كما حاول المسلمون شرحه في الأزمنة المختلفة .

ولكن منهج البحث فيه ربما يكون جديداً : لأنه اعتمد على النقد العلمي وحده ، دون أن يتبع ميلاً خاصاً الى ثقافة معينة ، أو أن يتأثر بحكم مؤرخ عقلي بالذات ؛ والجدة في منهج البحث تتبعها جدة العرض والتصوير ، والاختلاف في عرض الموضوع وتصويره - لا الموضوع نفسه - هو أساس الاختلاف في القيمة بين عمل عقلي وآخر .

وباعتماد هذا الكتاب ، في أسلوب عرضه ، على النقد العلمي وحده ، خرج عن أن يكون رواية « للمشاكل الالهية » كما تركها المسلمون ، وصح له أن يعد « تاريخاً » للتفكير الاسلامي الالهي ، يبين قيمة العمل العقلي للمسلمين في الناحية الالهية من حيث هو في ذاته ، وأثره في تطور العقيدة ، باعتبار أنها شيء قام على أسلوب الدين ، وعلى ما لطبيعته من خصائص .

وقد حفزني على هذا العمل - وإن كان خطوة في سبيل الغاية التي توخاها الكتاب - أنني وجدت المعارضين للتفكير الاسلامي ، فيما قرأت ، ما بين منقص من شأنه أو مبالغ في تقديره ، أو متابع لواجد من الاثنين ؛ كما وجدت من يجعله - من حيث ضلته بالعقيدة - الدعامة الأولى في الدفاع عنها ، أو يذهب في شأنه الى أنه حتماً مود بها ، أو مقلد كذلك لواحد من الاثنين . وكنت ظننت أن المستشرقين ، في حكمهم على عمل المسلمين العقلي ، يتعدون عن الاجحاف أو المبالغة في التقدير ، ولكن رأيت - فيما قرأت لهم - أنهم قريبون لأن يعتبروا واحداً من الاثنين . وهم ، على كل حال ، ليسوا واحداً وزاءهما .

وإذا كانت الفلسفة تعد طابع الثقيف في العصر الحديث ، فليست هي معالجة المشاكل والبحث عن حلولها فحسب ؛ بل عرض ما بحث من مشاكل سابقة - تناولها الانسان بالحل وابداء الرأي فيها - نوع من الفلسفة كذلك ، يراه الثقيف الحديث ضرورة للاستمرار في معالجة مشاكل الحياة الحاضرة والمقبلة ، وبالأخص اذا تعلق بالجانب التوجيهي فيها .

ومصر ، والبلاد الشرقية ، فى نهضتها الحاضرة ، لا بد لها - مختارة ،
أم مكرمة - من نوعى الفلسفة فى التثقيف ، اذا أرادت السير فى الحياة من
الشرق مقر تراثها ، وهدفت الى البقاء فيه .

واذا كانت المعاهد العليا ، عادة ، هى موطن الثقافة الفلسفية ، فالأزهر
على الخصوص ، يجب أن يكون مركزها . لأن رجاله وقد عرفوا ما للانسان
وهو الفلسفة ، بجانب ما لله وهو الدين ، قد عزت قدرتهم على توجيه الجماعة
الاسلامية - وهى جماعة انسانية - واسعة المدى ، ومن هنا يكون سيرهم
بالشعب فيها الى الامام واضح الأثر .

والله اسأله العون والتوفيق .

اول المحرم سنة ١٣٦٥ هـ

٦ ديسمبر سنة ١٩٤٥ م



الكتاب الثانى :

هذا القسم الثانى من كتاب « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى »
يعرض موقف فلاسفة المسلمين فى المشرق ، من التراث العقلى الاغريقى فيما
بعد الطبيعة . وهو موقف يمليه عدم التخلّى عن العقيدة الدينية ، والرغبة
فى احتضان الفلسفة الدخيلة .

وعلى وجه التحديد يذكر آراء المدارس الفلسفية فى « الوجود » وأصله ،
وما ينتهى اليه ورأى هؤلاء الفلاسفة فيه ، ويوضح أن رأيهم فى تصوّرهم
« الوجود » وتصورهم إياه يتمثل فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، أكثر من
أن يعبر عن بناء جديد فى التفكير الفلسفى فيما وراء الطبيعة .

كما يبين - بمساعدة سابقه - القسم الأول - أن انتخابهم للأراء
الفلسفية فى هذه المشكلة التى حاولوا التوفيق بينها وبين الاسلام ، كان فى
نطاق محدود : لأنهم قيدوا بما سبقوا به فى عصور « الاختيار » من عمل
عقلى فيما خلفه الاغريق .

ومنهج البحث الذى سار عليه الكتاب فى قسمه الأول - وهو منهج الدقة
فى الحكم دون التحيز لعاطفة أو البقاء تحت تأثير رأى معين تكون فى زمن
سابق ، مع الاحتياط فى العرض حسبما تساعد المصادر الأصلية - هو نفسه
الذى درج عليه الكتاب فى هذا القسم .

ولكى يصل هذا الكتاب الى الدقة فى الحكم بقدر الامكان كان يرى لزاما عليه فى بحث بعض الموضوعات ، وهى التى يتوقف الرأى فيها على الموازنة ، أن يستقصى فى غير تطويل طرقا من وجهات النظر المختلفة فيها وربما من أجل هذه الضرورة المنهجية يتعجل بعض القراء فى أن يصدروا حكما عليه بالميل الى الاستطراد . ولكن عدم الرغبة فى التبعية فى تصوير الآراء وتقديرها - التى اخذ بها هذا الكتاب نفسه - هى التى قد تصوره لدى النظرة الأولى هذا التصوير .

والمدارس الفلسفية الميتافيزيقية على اختلاف رجالها ، واختلاف اتجاهاتهم ونتائجهم ، يتركز بحثها فى فهم أصل « الوجود » والتعبير عنه والأديان - بجانب عنايتها بتوجيه الانسان - تتخذ نظرتها الى « الوجود » ، وما كان عنه ، وما يصير اليه ، أساس توجيهها للانسان .

لذلك لا يبتعد هذا القسم الثانى عن الموضوع الرئيسى للجانب الالهى عندما يتخذ من « الوجود » مادة عرضه وتقديره . كما لا يبتعد عن هدفه ، وهو عرض هذا الجانب فى الجماعة الاسلامية ، عندما يعرض بالتفصيل رأى المسلمين العقلين .

واذا لم تنتهيا له الفرصة - بعد أن عرض آراء فلاسفتهم - لينكر آراء بقية الطوائف الرئيسية الاسلامية فى الجانب الالهى من تفكيرهم ، فلاحقه ، وهو القسم الثالث ، سيتكفل أن شاء الله ببيان موقف رجال الاعتزال والأشاعرة من علماء الكلام ، وموقف رجال التصوف الاسلامى ، من التراث العقلى الأجنبى ، وعلى الأخص الاغريقى ، فيما بعد الطبيعة .

والله أسأله المعون والتوفيق .

ذى القعدة سنة ١٣٦٦ هـ

سبتمبر سنة ١٩٤٧ م

محمد البهى



تمهيد :

معنى الفلسفة الإسلامية

الاختلاف في معنى الفلسفة الإسلامية :

اختلف المعالجون للتراث العقلي الاسلامي من مؤرخي الفلسفة في معنى الفلسفة الإسلامية ، تبعاً لاختلافهم في موقفهم من العقلية العربية .

فالذين يرون أن الجنس العربي ليس من صفاته التعمق في التفكير ولا الابتكار في الرأي والحلول لما يواجهه من مشاكل ، يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها : آراء المدارس الاغريقية الفلسفية التي دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل ، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين ، أما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الاسلامي ان بدا هناك تعارض أو تناقض ، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، ممن يعرفون في تاريخ الثقافة العقلية الإسلامية بالفلاسفة أو الحكماء . . . وأصحاب هذا الرأي هم بعض المستشرقين (١) .

والفريق الآخر الذي يرى أن العربي انسان له من الخصائص العقلية الطبيعية ما للانسان في أي مكان ومن أي جنس - ومن هذه الخصائص العمل العقلي المنظم الذي يسمى عادة باسم الفلسفة - يطلق الفلسفة الإسلامية على: تفكير الجماعة الإسلامية في الكون وفيما بعده وفي الانسان فرداً وجماعة ، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفي هذا بما ورد به الاسلام من مبادئ ووصايا لأنها جماعة إسلامية . . . وهذا الفريق الآخر هو العلماء الأوربيين (٢) ، في

(١) : من أمثال دى بور الذي يقول في كتابه (الفلسفة الإسلامية ص ٢٦ - ٣٢) : « متابعة البحث مستقلاً كان فكرة لا تقع في مخ الشرق ، الذي يصور لنفسه ان الانسان بدون معلم تلميذ الشيطان . وكل ما كان للمسلمين انهم اقتفوا اثر المظلمة الهيلينيين وحاولوا التوفيق بين الملائكة وأرسطو تارة ، أو عمدوا الى التعاليم التي تحدث اصطلاحاً فاسقوطها في صمت ، أو أولجها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة (الإسلامية) تارة اخرى » .

(٢) من هؤلاء المؤرخ الألماني للثقافة العقلية فيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey الذي يذكر في كتابه : (Einleitung in die Geisteswissenschaft) ج ١ ص ٢٩٤ - طبع برلين سنة ١٩٣٢) أن « الغرب مدين للعرب في توسيع نطاق الجبر اليوناني ، وهم =

الغالب من غير المستشرقين ، ممن تناولوا تاريخ الجماعات الانسانية بالوصف والعرض بعنوان كونها جماعات انسانية ، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات .

والمسلمون يناء على رأى الأول : يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وفيما بعدها فى دائرة ما رسمه الاغريق فحصب ، ليس لهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولها .

بينما يجوز أن يكون لهم بناء فى تاريخ الحياة العقلية الانسانية . وأن يكون تفكيرهم استمرارا — لا تقليدا — لتفكير من سبقهم من مفكرى الاغريق وغيرهم بناء على رأى هذا الفريق الثانى .

ومجمل القول أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الاسلامية :

احدهما : يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقل العربى بالانتاج العقلى ، ويرى لذلك أن ما ينسب اليه من فلسفة لا يخرج عما عرف من فكر الاغريق ، تناولها العرب بالشرح والترديد .

والاتجاه الآخر : يرجع الى الاعتراف بقيمة العقل العربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له انتاج عقلى يتسم بالابتكار فى

=

بلا شك قد هبوا الأمر بتقديم الخاص الى نشأة العلم الطبيعى الحديث : فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية وأوجدوا عدة مستحضرات كيمياوية ، كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كأداة للتقدير الكمي (فى المساحة) « إذ اعترف بأن العقلية العربية يحق لها أن تنتج كعقلية أى جنس آخر ، وأنها قد أنتجت بالفعل فى بعض الموضوعات ، وأنه كان لهذا الانتاج أثر فى تطور العقلية الغربية .

وهناك أيضا بعض المستشرقين أمثال Montet أستاذ اللغات الشرقية فى جامعة جنيف ، فإنه فى كتابه : (الاسلام) طبع سنة ١٩٢٣ ، ص ٥١ ، يتحدث عن الفلسفة الاسلامية بما يأتى :

« ورائنا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل العربى وعلى المسلمين جميعا هو فى طريقه لتفكيره ، سواء أكان فى الناحية العلمية التجريبية أم فى الناحية المنهجية المنطقية .

ويلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الاسلامية وإن كانت فى مبدئها وجوهرها أرسطية . لكن رغم ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الاغريقية ، إذ العرب وإن احترموا الاغريق دائما كأساتذة لهم ، لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقا بطابع الأصالة والابتكار فى فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم ، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة ، .

بعض الأحيان ، ان ام تحل دون انتاجه او ابتكاره حوائل خارجة عن ذاته باعتباره عقلا انسانيا . وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية أو الاسلامية عبارة عن فكر الاغريق وحدها التي احتضنتها العرب أو المسلمون ، بل يجوز عند التفتيش أن يكون العقل العربي قد استقل ببعض المشاكل العقلية ، كما قد يكون له آرائه الخاصة به سواء في المشاكل التي عرفها عن الاغريق ، أو في غيرها من التي تنسب اليه .

وربما كان لأصحاب الرأي الأول شبهة في ظاهر الأمر : فالثقافة غير الاسلامية - وبخاصة الثقافة الاغريقية - التي دخلت الجماعة الاسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المسلمين حيناً ، أو شجعوا على نقلها ومدارستها فيما بعد ٠٠٠ كانت ضخمة من جهة ، والصيغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية ، والنقاش فيها من المسلمين بين قبول أو رد لها استغرق فترة النشاط للعقل الاسلامي المنتج (الى آخر القرن السابع الهجري تقريبا) من جهة ثالثة ٠٠٠ كل هذه المظاهر ، مع عدم وجود تراث علمي للمسلمين (١) قبل اختلاطهم بغيرهم ، حمل أصحاب هذا الرأي على أن يصفوا عمل الفكر الاسلامي بأنه لم يخرج عن النطاق الذي رسمه الاغريق ، ولا عن الشروح التي قام بها رجال العصر الهيليني الروماني ، وأن ما تناوله تفكير المسلمين في الطبيعة أو فيما بعدها من مسائل هي مسائل الفكر الاغريقي ، وما ذكره لها من حلول هي أيضا حلوله التي نقلت لهذه المسائل عن الاغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين .

وهؤلاء الذين حكموا على العمل العقلي للمسلمين بهذا الحكم ٠٠٠ ان اختلفوا يرجع اختلافهم فيما بينهم الى عرض هذا وتصويره فقط .

(١) اذ « المعرفة » التي كانت لديهم في عصرهم الجاهلي : لم ترق على مشكلة من مشاكل العالم وتحليلها ، ولم تتضمن شرحا منظما لماهية حقيقية من الحقائق ليه : بل كان قوامها التجارب البدائية . ومثل هذه المعارف لا تأخذ صيغة « العلم » .

وفي عصر صدر الاسلام : كان القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم يمثلان ما كان لديهم من معرفة ، وهي معرفة « بديهية » أو معرفة « وحيية » ، ومثل هذه المعرفة وان حكم عليها بالعصمة من الخطا الا انها لا توصف « بالعلمية » . اذ العلم يطلق على ضرب من معرفة الانسان ، كونها بمقاييسه المعبرة لديه من منطق أو تجربة ، ويلفت الى الدقة عند مبلغ اليقين الجازم .

وما كان للعرب الى أن اختلفوا بغيرهم من آرياب الثقافات الأجنبية لا يخرج من « الالام » بنوعيه . وعن تلك المعارف التي كونتها الملحظة الأولية أو استصحبها التقاليد .

فبينما نرى « ماكس هورتن » الألماني و « رينان » الفرنسي ، يبالغان في هذا الحكم فيسلبان العقلية الاسلامية المتفلسفة كل اثر عدا التريديد والتقليد ، نرى « جولد زيهر » المجري و « دي بور » الهولندي و « كارا - دي - فو » الفرنسي يخففون من هذا الغلو ؛ اذ يبنون اصل حكمهم على عدم الوقوف على المصادر العربية التي تصور لهم استقلال العقلية الاسلامية المتفلسفة .

ولو تركنا هؤلاء الأوربيين جانبا وأدركنا النظر فيما كتبه المسلمون انفسهم عن تراثهم الثقافى العقلى ، وجدنا بعضا منهم - مثل البيرونى وابن حزم والشهرستانى - يعلن حكمه بتاثر الفرق الاسلامية فى اصول مذهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الاسلامية ، وبما نقل معها من تعليقات عقلية أو شروح مذهبية . وقد يجاريهم فى هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين يعرضون التراث العقلى الاسلامى .

موقف مؤرخ الثقافة من الرايين :

ومؤرخ الثقافة فى عرضه للحياة العقلية الانسانية فى أية جماعة ، بالرغم من مطالعته لرايين متضاربين فى وصفها ، يجب أن يقف من كليهما موقف الناقد المحايد والعارض لتباينات هذه الحياة واتجاهاتها كما هى ، دون أن يصنع من نفسه تحويرا فى مجراها ، حتى يتبين له فى نهاية الشوط قيمة كل من الرايين .

وقد كان ذلك منهج بعض القدامى من المؤلفين المسلمين - على الأقل وعدا به - أمثال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى اذ يقول فى المقدمة الثانية لكتابه « الملل والنحل » : « وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ، من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم ، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله ، وأن كان لا يخفى على الأفهام الذكية فى مدارج الدلائل العقلية لمخات الحق ونفحات الباطل ... وبالله التوفيق » (١) .

وعلا بهذا الموقف ، نعرض للتفكير الاسلامى فى اطواره المختلفة حسبما أسعقتنا مصادره لنعرف :

أحقا تاثر التفكير الاسلامى : فى الطبيعة وفيما بعدها ، بالفكر الاغريقى

على نحو أن هذا الفكر اقترح عليه المسائل كما وضع له حلولها ... كما يقول بعض المستشرقين ؟؟

أحقا تأثرت بعض الفرق الإسلامية ، في نشاطها وفيما كان لها من آراء ، ببعض الديانات الشرقية ... كما يقول بعض المؤرخين المسلمين ؟؟

أم أن التأثير - أن قيل يتأثر في الجملة - كان في بعض ضروب التوجيه ، وفي نوع أو أكثر من أنواع المعالجة ، دون المشاكل ذاتها ودون بقية ضروب التوجيه والمعالجة ؟ لأن المشاكل نفسها كانت للمسلمين كجماعة إنسانية ، إذ هي من أملاء الواقع ، وواقع أية جماعة إنسانية في جملته مشابه لواقع جماعة أخرى ... وكذا بقية ضروب التوجيه والمعالجة كانت للعقل الإسلامي خالصة ، كما يقول أصحاب التقدير الذاتي لتفكير المسلمين ؟

والوقوف على قيم مثل هذه الأحكام في حيدة ، هو المهمة الأولى لتاريخ التفكير البشري أو لتاريخ الفلسفة . وبهذا الحياد يستمر العقل الانساني منتجا ... وانحرافه عنه زج به في دائرة التقليد ، وذلك عندما يقع تحت تأثير العادة أو الشيوع أو غير ذلك من عوامل التأثير .

ولما كان التفكير الإسلامي متعدد الجوانب ، نرى سهولة الوصول الى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهم العقلي من وجهتي نظرتي المعالجين للتراث العقلي الإسلامي من أجنب ومسلمين ، أن نعرض جانباً بعد آخر منه على حسب وقوعه الزمني ... وجوانبه متعددة :

فمنه جانب إلهي : يتناول الله وصفاته وعلاقته بالعالم .

وجانب أخلاقي : يتناول الإنسان وسلوكه وغايته في الحياة .

وأخر طبيعي : يتناول العالم المشاهد وتطوره .

وهناك جانب آخر رياضي : يتناول الحساب والجبر والهندسة ... الخ .

ولكل جانب من هذه الجوانب ... عوامل أثرت في نموه وتطوره ، وعلماء عرفوا بالتوفر على الاشتغال به . وقد تكون العوامل التي أثرت في جانب من هذه الجوانب غير العوامل التي أثرت في جانب آخر منها ، وأن كانت تنتهي جميعها الى مصدر عام واحد .

فان قيل مثلاً : ان المسيحية أثرت في التفكير الاسلامي ... فقد يكون هذا القول صحيحاً في جملته . ولكن ما أثر من هذا المصدر في الجانب الالهي لتفكير المسلمين ، او تفلسفهم في الالهيات . غير العامل الذي أثر منه في الجانب الأخلاقي من هذا التفكير . فشرحها - او ما سنسميه بمسيحية مفلسفة ، او فلسفة المسيحية ، او علم الكلام عند المسيحيين - هو مظنة التأثير في الجانب الالهي . بينما أصلها - او ما سنسميه بالمسيحية النصية ، او المسيحية قبل الشرح والتفلسف - هو مظنة التأثير في الجانب الأخلاقي من التفكير الاسلامي ، ان ادعينا ان التفكير الاسلامي تأثر بالمسيحية على وجه العموم ... وهكذا ...

والوقوف على مدى العمل العقلي للمسلمين وقيمه وما فيه من استقلال او تبعية ... هو حقاً هدفنا الرئيسي من عرض التفكير الاسلامي في تطوره على هذا النحو .

وهناك وراءه هدف آخر ... يتعلق بكتب المسلمين في العقيدة التي وضعت للدفاع عن عقيدتهم منذ القرن السادس الهجري . وهي تلك التي اشتبكت فيها مناهج الفلاسفة وأراؤهم بمناهج الكلاميين السلفيين وأرائهم . فلا يسهل فهمها الا بمعرفة العناصر التي فيها ، وهي عناصر اسلامية وغير اسلامية . وأصول العناصر الدخيلة غير الاسلامية ، تتوقف معرفتها على متابعة العرض لتفكير المسلمين على النحو الذي أشرنا اليه .

وهناك هدف ثالث ... يجرنا اليه السير نحو الهدف الرئيسي : وهو ان الدفاع عن العقيدة الاسلامية قد لا يجدى في عصرنا الحاضر الا بمعرفة قيمة ما أنتجته العقلية الاسلامية في الجانب الالهي ، ان كان لها انتاج ، وكذا بمعرفة قيمة ما نقل عن الثقافات الأخرى . ولا شك ان الوقوف على قيمة حكم المستشرقين وحكم المسلمين المعالجين للتراث الاسلامي العقلي ، على عمل العقل الاسلامي في هذا التراث ، وهو الهدف الأول لمرضنا هذا كما ذكرنا ، يتضمن كذلك الوقوف على قيم العناصر العقلية سواء اكانت اسلامية ام غير اسلامية . وفي بيان قيمتها يتضح ضعفها أو قوتها في ذاتها .

لتاريخ التفكير الاسلامي - كعلم مهمته العرض الحاسد - قد يكون اسلوب العصر في الدفاع عن العقيدة الاسلامية كذلك . وسيتضح ان صنعة الانسان العقلية - للمسلمين ام لغيرهم - مهما بلغت من الدقة والاعتقان ، تقصر عن أن تزيد في قيمة الاسلام وعن أن تنمي الاعتقاد به ، فضلاً عن أن تنشئه .

وبهذا العرض ... سنحصل اذن على غاية عامة انسانية لها صلة
بالتفكير الانساني في الجملة : وهي الوقوف على قيمته في حقبة معينة من
الزمن لدى جماعة معينة . وكذا على غاية أخرى خاصة : لها صلة بكتب
العقيدة الاسلامية وبالدفاع عنها في عصرنا الحاضر .



وسنقدم هنا في المعرض ، الجانب الالهي من تفكير المسلمين ، على
الجوانب الأخرى منه ... لأمرين :

ان هذا الجانب كان المسيطر بوجه عام على تفلسف القدماء وعلماء
القرون الوسطى .

ان المسلمين لم يعنوا بجانب من جوانب تفكيرهم كما عنوا بهذا
الجانب ... اذ الاله وصفاته ، وهو موضوع هذا الجانب ، على نحو ما ورد
به الاسلام ، كان الأساس الأول في كيانهم ووجودهم كجماعة انسانية معينة ،
تميزت بانها اسلامية ، لها غرضها وهدفها في هذه الحياة . فكفاحها في دعم
هذا الأساس كفاح من أجل هدفها أو كفاح في سبيل حفظ بقائها . واية ناحية
من نواحي الجماعة الانسانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها ، تلقى العناية
الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها .

الجانب الالهي من التفكير الاسلامي :

الفلسفة الاسلامية الالهية ، أو فلسفة ما بعد الطيمية عند المسلمين ،
ضرب من ضروب العمل العقلي عندهم . وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعها
فقط ، فهي تشمل كل تفكير اسلامي في الله ، سواء في تحديد ذاته وصفاته ،
أو في شرح علاقته بالكون ، وبالأخص بالانسان فيه . والكنسدي والفارابي
وابن سينا وابن رشد من الحكماء ، كأي الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة
وكالأشعرى وامام الحرمين والغزالي من الأشاعرة : في أن كل واحد منهم
استخدم العقل في بحثه الالهي في حدود ما ورد به الاسلام ، مع مظنة تأثيره
باراء الافريق . لكن درجة التأثير بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الافريقي
بمقاييس متفاوتة ... فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثير عندهم
أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين ، معتزلة وأشاعرة على وجه العموم ؛
والأشاعرة اقل في التأثير من المعتزلة . ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون

للمذاهب رأى الحكماء ورأى الأشاعرة متقابلين ، ويجعلون رأى المعتزلة وسطا بين الرايين .

ويجدر بباحث الجانب الالهى من تفكير المسلمين ، أن يتناول العوامل التى كونته أو أثرت فى تطوره فى مرحلتين ... لأن تلك العوامل لم تكن واحدة فى كل عصوره ، ولأنه كان لاختلافها أثر كذلك فى اختلاف طابعه ومظاهره . وبذا كان لكل مرحلة طابعها وخواصها ، ولكل منهما عوامل يساعدت على ما حصل فيها من تفكير على نحو خاص به .

فيجدر إذن بباحث هذا الجانب أن يعرض له فيما يسمى :

مرحلة ما قبل الاختلاط والنقل والترجمة ...

ومرحلة ما بعد الاختلاط والنقل والترجمة .

وفى المرحلة الاولى : يتناول المؤرخ عرض التفكير الالهى للمسلمين فى حقبة يكاد يكون فيها هذا التفكير عربيا دار فى نطاق العقيدة الاسلامية وحول مبادئها . وفى الواقع هو يتناول فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، الى أن اشتد اختلاط المسلمين بالعناصر الأخرى غير الاسلامية من مسيحيين ويهود وفرس أو هنود ... الى ذلك الوقت الذى حل فيه اعتبار هذه العناصر الأجنبية فى نفوس المسلمين ، ووقعت منها موقع التقدير حتى قويت لديهم الرغبة فى الاستعانة بها ... وبتعبير المؤرخ السياسى : من عصر الخلفاء الراشدين الى أواخر عصر بنى أمية .

ويصح للمتحصن عن تأريخ فهم العقلين العربية للعقيدة الدينية الاسلامية ، أن يسمى هذه المرحلة : مرحلة العزلة فى تاريخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى . كما يصح أن يسمى عرض التفكير فيها : بتأريخ نشأة علم أصول الدين أو علم الكلام .

وفى المرحلة الثانية : يتناول الباحث عرض تطور هذا الجانب الالهى من جوانب تفكير المسلمين منذ اختلاط المسلمين بغيرهم وتأثرهم بهم الى الوقت الحاضر . وسيضطر أن يؤرخ للمقول من عناصر الثقافات الأجنبية فى هذه المرحلة ، حتى يستطيع تحديد مصدر التأثير ومداه على عمل المسلمين العقلى أن كان هناك تأثير ؛ كما يؤرخ لاستمرار التفكير الإسلامى السابق فى المرحلة الاولى .

(ب) فترة محاولة النقد والهدم لآراء الاغريق تارة ، والعمل على التوفيق والاستعانة بها فى تأييد العقيدة تارة أخرى . . . » ويمثلها الغزالي .

(ج) فترة رد الاعتبار للآراء الاغريقية فى غرب الامبراطورية الاسلامية، وفى الوقت نفسه هدم الاستعانة بها فى تأييد العقيدة ، والتوفيق بينها وبين الدين على نمط آخر . . . » ويمثلها ابن رشد .

(د) فترة استمرار مناقشة الآراء الاغريقية وشروح العقلين للعقيدة تحت تأثير « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، والميل الى تضيق نطاق العقل فى فهم العقيدة . . . » ويمثلها الايجى ، الطوسى ، سعد الدين التفتازانى .

(هـ) فترة نقد الجدل العقلى حول العقيدة ، وبالتالى نقد المذاهب الفلسفية والكلامية فى تأييد العقيدة . . . » ويمثلها ابن تيمية وابن القيم .

(و) متابعة النقد للجدل العقلى حول العقيدة . واتباع مذهب معين فى فهمها . . . » ويمثلها محمد عبده فى رسالة التوحيد ، وتلميذه رشيد رضا فى مجلة المنار .

واذن يتناول العرض التاريخى للجانب الالهى من التفكير الاسلامى فى مرحلته ، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم الى الوقت الحاضر :

تاريخ نشأة علم الكلام ، أو تاريخ بدء التفكير الميتافيزيقى فى الاسلام .

تاريخ شروح البيانات الشرقية : (اليهودية والمسيحية . . .) . التى كان لها أثر فى آراء بعض الفرق الكلامية الاسلامية .

تاريخ الآراء الاغريقية الالهية فى البيئة الاسلامية ، وموقف العقلية الاسلامية الفلسفية منها ، وهى مواقف مختلفة تتمثل على الخصوص فى مواقف الفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشاعرة .

الكتاب الاول

تاريخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى

- يعرف الفلسفة الاسلامية ، ويتحدث عن
أطوار الفكر الاسلامى الالهى .
- كما يتحدث عن علم الكلام الدينى لدى
اليهود والمسيحيين ، ومدى تأثيره على
التفكير الالهى عند المسلمين .
- وينكر طابع الفلسفة الاغريقية ، ويعرض
لمدرسة « الافلاطونية الحديثة » ومدرسة
الاسكندرية الفلسفية .
- ويشرح طريق وقوف المسلمين على هذا
الفكر الاغريقى .

المرحلة الأولى :

مرحلة العزلة

او مرحلة ما قبل الاختلاط

ولا يقصد بمرحلة العزلة (١) سوى المرحلة التي كان التفكير الاسلامي الالهى فيها عربيا خالصا ، لم يشتبك مع تفكير آخر عربى عن طريق مجالس البحث والمجادلة ، او طريق مدارس الكتب الأجنبية بعد نقلها وتوحيدها .
وعرض هذه المرحلة ، عرض للتفكير الالهى : من بداية حكم الخلفاء الراشدين الى آخر القرن الأول الهجرى تقريبا ، وبعبارة أخرى : من أيام حكومة المدينة الى ما قبل او اخر حكومة دمشق ، ويشمل مدة القرن الأول الهجرى على وجه التقريب . ولا نستطيع تحديدها بالدقة ، لأن الفصل بين الأطوار المختلفة فى الحياة العقلية لا يخضع لدقة التحديد الرياضى .

ويتناول البحث فى هذه المرحلة :

الموضوع الذى تركز حوله تفكير المسلمين .

عوامل هذا التفكير .

محصول هذه المرحلة من المسائل والأزاء التى دارت حولها ، وكذا من الفرق والأحزاب .

صيفته وطابعه العام .

(١) من مصادر البحث فى هذه المرحلة : دائرة المعارف الاسلامية ، جولدزيهر فى كتابه : « تطور العقيدة » ، ابن خلدون فى : « مقدمة » ، والشهرستانى فى كتابه : « الملل والنحل » ، احمد أمين فى : « ضحى الاسلام » .

موضوع التفكير :

أما موضوع التفكير فى هذه المرحلة ، وكذا فى التى تليها ، فليس من العجيب أن يكون : « الله » جل جلاله ... إذ « الله » باعتبارات مختلفة ، سواء باعتبار ذاته ، أو باعتبار علاقته بال مخلوقات كخالق ، وكذا باعتبار علاقته بالإنسان أو علاقة الإنسان به ؛ كان المحور الذى تركزت حوله الدعوة المحمدية كما عرضها وصورها القرآن الكريم ...

فقد وصفه الكتاب الكريم باعتبار ذاته : بأنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقيوم والواحد والحي والمتعال ، والغنى والقادر ، والباقي ، والعظيم والقهار ، والحميد والمجيد ، والقوى المتين ، والعليم واللطيف والحكيم والسميع والبصير ، والملك القدوس ، والبر ، ونور السموات والأرض ، والحق ... وغير ذلك من الصفات التى تصور الله غنيا بنفسه ، أبديا ، واسع القدرة والمعرفة ، محيطا بكل شيء ، وأنه الحق وحده .

وباعتبار صلته بمخلوقاته : تحدث عنه بأنه الخالق ، وبأنه المبدئ والمعيد والبارئ والمصور ، والحيى والميت ، والوارث والباعث ، والحافظ ، وملك الملك ، والولى والمقتدر ، والجبار ... الى غير ذلك من النعوت التى تبين أنه الخالق المطلق ، المدبر الحاكم الملك ، الذى لا قوة ولا سلطان غير سلطانه فى الوجود .

وباعتبار علاقته بالإنسان : وصفه بأنه الرحمن الرحيم ، والغافر والغفور والغفار ، والعفو والحليم ، والشكور (يجازى الناس على حمدهم له) ، والصبور ، والرءوف والودود ، والرقيب ، والحسيب والشهيد .

وباعتبار علاقة الإنسان به : نعته بأن المهيمن والهادى والوكيل ، والولى والوهاب ، والرزاق والمجيب والمعطى والغنى ييسط الرزق لمن يشاء ... وغير ذلك من الأوصاف التى تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج . فالعبد محتاج الى عفو وتبديره ، والله هو الرقيب والحسيب عليه ، المهيمن على العباد جميعا ، يعينهم ويهديهم . فهو مصدر الرزق بأوسع معانيه .

والله إذن هو الفاعل لكل شيء فى الوجود ، وإرادته هى سبب ما فى الوجود كله ... يضل من يشاء ويهدي من يشاء .

والانسان المؤمن ، لا يستطيع ازاء ذلك غير ان يرجو الله ويدعوه الهداية ، وأن يسأله : الا يجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وكانوا فى الآخرة من الخاسرين .

هذا الاعتقاد فى « الله » جل جلاله على هذا النحو ، كان واضحا عند الرسول صلى الله عليه وسلم وعند جماعته من المهاجرين والأنصار . وكانوا يبشرون به ويدفعون عنه ، واذا تليت عليهم أى الذكر الحكيم قالوا : آمنا به ، ويدفعون عنه ، كل من عند ربنا لم يلجأوا الى تفتيش عن التشابه فيه ، ولم تكن بهم حاجة الى تأويله .

كان ذلك عنوان الجماعة الاسلامية ومظهر ايمانها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هو حال المؤمنين حقا .

ولكن لأمر ما بعد وفاة الرسول ، ابتدأت الجماعة الاسلامية تحاول فهم العقيدة ، وتحاول شرحها . وابتدأت أفرادها تختلف كذلك فى فهمها وشرحها . وكان شرحها أول الأمر يتناول تحديد علاقة الله بالانسان ، وعلاقة الانسان بالله .

وهنا ابتدأ المسلمون يسألون أنفسهم : من هو المسلم على الحقيقة ؟ . . . وما هو الايمان ؟ وما هو كنه الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى الله ؟

وكما ابتدأوا يسألون عن مسئولية الانسان . . . وعن ارادة الله التى هى فوق كل شئ .

فجدت مسائل ، وتكونت فى العقيدة مشاكل ، وحاولوا أن يوجدوا لها حلا ، وربما لم تجد حلا للآن مجمعا عليه من المسلمين .

وكما تأخر الزمن بهم ، واشتد اختلاطهم بغيرهم من أرباب الديانات والثقافات الأخرى . . . كلما تعددت المشاكل الأولى التى نشأت فى جماعتهم ، وكلما ضموا اليها جديدا من مشاكل أو جديدا من آراء ، وكلما زاد تشقق الأمة . . من أجل التماس الحلول لها . الى شيع وأحزاب .

عوامل التفكير :

ولو اردنا ان نقف على عوامل التفكير فى العقيدة ، وبالأحرى عوامل الاختلاف فى فهمها فى هذه المرحلة ، وجدناها فى :

(١) التغير والتبديل لحال الجماعة الاسلامية بعد وفاة الرسول عنه على حالها فى عهده عليه السلام . وهذا التغير يجب ان نتلمس علله فى الخلاف والتصدع الذى طرأ على الجماعة الاسلامية أولا وبالأذات ، لأن التفكير الذى نحدد عوامله ، معناه كما سترى محاولة جذب نصوص العقيدة الى رأى أو اراء معينة ، حددتها بواعث أخرى - غير العقيدة ذاتها - من سياسية واجتماعية وغيرها وسيطرت على طائفة أو طوائف من المسلمين .

والخلاف الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد وحيثها هو أحد هذه البواعث الأخرى ، وهو أهمها كذلك . اذ كل خلاف داخل جماعة مصيره ان يجبر المختلفين حتما الى محاولة كل فريق تصويب رأيه . وقد كان يجوز ان تتلمس كل فرقة من فرق المسلمين تصويب رأيها فى غير العقيدة وفى غير مصدرها ، وهو القرآن والحديث ، لو لم تكن لهم جميعا حاجة الى الاسلام ، ولو لم يكن عندهم حرص على الانتساب اليه وعلى اظهار التقرب منه . وهم - كافة - كانوا فى حاجة الى الاسلام والى احتضانه ، سواء فى تمكين سلطانهم أو فى جاههم أو فى قيمهم على العموم .

فالصلة وثيقة بين خلاف فى الجماعة المعتقدة ومحاولة من المختلفين فى تفهم العقيدة . وبالأحرى اذا طرأ الخلاف فى جماعة لها عقيدة ، ظهر فيها تخريج لنصوص هذه العقيدة تخريجات متنوعة على قدر طوائف المختلفين وعبد آرائهم .

والشهرستانى يحدثنا عن الخلافات التى وقعت داخل الجماعة الاسلامية منذ وفاة الرسول الى آخر عهد الصحابة ، مما كان له أثر فى تشعب الآراء فى فهم العقيدة ، وأن لم يبد هذا الأثر أول الأمر واضحا . . .

وهذه الخلافات ، وان اعطاها باحث التاريخ الصبغة السياسية ، فهى من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ذات أثر قوى فى تغيير مجرى التفكير الذى يعنى به : لأن وضع جد للحوادث ، وقصر آثارها على بعض نواحي الحياة دون بعض ليس سهلا . والأوصاف التى تعطى لها من أنها سياسية أو اجتماعية أو فكرية وعقلية مثلا ، هى تعبيرات يقصد منها تنظيم البحوث أكثر من قصد تحدد آثارها .

ويقول الشهرستاني فى كتابه « الملل والنحل » (١) :

بعد وفاة الرسول ٠٠٠ أراد اهل مكة من المهاجرين رده الى مكة ، لأنها مسقط رأسه ومأنس نفسه ، وموطىء قدمه ، وموطن أهله وموقع رحله .
وأراد اهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ومدار نصرته .
وأرادت جماعة نقله الى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجة الى السماء . ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » .

واختلف المهاجرون مع الأنصار فى الامامة . فقالت الأنصار : منا امير ومنكم امير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصارى ، فاستدركه ابو بكر وعمر فى الحال بأن حضرا سقيفة بنى ساعدة ٠٠٠ وقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده الى أبى بكر لمبايغته ؛ وبايعة الناس . وقال : ألا ان بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، فأبى رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما أحق بأن يقتلا . وسكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبى بكر عن النبى : « الأئمة من قريش » . ولما عاد أبو بكر الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بنى هاشم ، وأبى سفيان من بنى أمية

وفى خلافة أبى بكر اختلف المسلمون فى قتال مانعى الزكاة : فقال قوم لا تقاتلهم قتال الكفرة ؛ وقال قوم نقاتلهم ؛ حتى قال أبو بكر : لو منعونى عقلا مما أعطوا رسول الله لقاتلتهم عليه ؛ ومضى بنفسه الى قتالهم ووافقه الصحابة بأسرهم . وقد أدى اجتهد عمر فى أيام خلافته الى رد السبايا والأموال اليهم ، واطلاق المحبوسين منهم .

وفى وقت وفاة أبى بكر نص أبو بكر على الخلافة لعمر ، فقال بعض الناس : قد وليت علينا فظا غليظا . وارتفع الخلاف عندما قال أبو بكر : لو سألنى ربي يوم القيامة لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون فى أمر الشورى ، واستقر رأيهم على بيعة عثمان بن عفان . ولكن أقاربه من بنى أمية استغلوا دماثة خلقه

(١) الجزء الاول ، ص ٢٢ - ٣٢ ، طبع محمد على صبيح ، سنة ١٣٤٧ هـ .

فجاروا ، فجير عليه ... ووقعت اختلافات كثيرة ، وأخذت عليه أحداث محالة على بنى أمية (١) .

(١) يوضح بعض المؤرخين التمهيد لجيء عثمان والخلفاء عليه فيما يلي .

« كانت المدينة من أواخر مدة النبو ممنوعة على الكفار والمشركون ومن ظهر نفاقهم من المنافقين . وخشى المنافقون المختلفون والمتظاهرون بالإسلام أن يقدموا على اغتيال عمر فينفضح أمرهم ، لذلك اتفقوا مع المشركون من بنى أمية وغيرهم والذين طردهم الرسول من المدينة ، ورحم عليهم السكني فيها أن يستعدوا لاحتلال المدينة في الوقت الذي يتم فيه اغتيال عمر . واثاروا التزم في المدينة من عدم وجود نجل بقيق وحده ماهر ، حتى إذا بلغ التزم مسمع عمر ، واستشار في الأمر من يجالسه اقترح المنيرة بن شعبة عليه أن يستقدم غلاما ماهرا في النجارة والحدادة ، وقال الآخرون أن ليس في ذلك مانع ما داموا سيتقاضون منه الجزية ، وبعد تردد رضى عمر . فاستحضر المنيرة غلاما له : هو أبو لؤلؤة 'المجوسى' الفارسى ، ولكن يبعد الشبهة عن نفسه وعن التلميز معه اثاروا الغلام على ما يتقاضونه منه من جزية وطلبوا اليه أن يطلب الاحتكام الى عمر . فاحتكم اليه لحكم عمر على الغلام ، وتظاهر الغلام بالغضب وتوعد عمر بالقتل ، واتخذ الموضوع في الشكل خلافا بين عمر والغلام لا دخل للمنيرة فيه ، وهكذا اتزلوا ستارا على اشتراكهم في مؤامرة اغتيال عمر . ثم جاء كعب الأحبار لعمر وقال له : « انه قد عرف من التوراة أن أجله قد انتهى » فعجب عمر وتساءل : « ألى التوراة نكر لعمر ؟ فرد كعب عليه وقال : « لا . ولكن فيها صفتك وأجلك » . وكان جل ما يرمى اليه كعب هو بث الرعب في قلب عمر . وقطع الأمل عنده من النجاة حتى يرتبك عند محاولة الاعتداء عليه فيتم ما يريدون »

واعتدى أبو لؤلؤة على عمر . ومات عمر ...

ودخل بنو أمية المدينة وأرهبوا الناس ، وساعدوا على إقامة عثمان ليكون مسلما يرتقى بمساعده بنى أمية الى منصة الحكم . وظهر في المدينة في نفس اليوم كافة المشركون والمنافقين من بنى أمية الذين كان الرسول قد طردهم ورحم عليهم سكني المدينة ، فقد كانوا على ميعد . فما أن تولى عثمان الخلافة ، حتى اجتمع بنو أمية في داره وقام فيهم أبو سفيان صخر بن حرب فقال : أليكم أحد من غيركم ؟ وذلك ليطمئن على عدم اذاعة ما يقول ، قالوا لا . قال : يا بنى أمية ، تلقوا تلفف الكرة ، فالذي يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم ولتصيرن الى صبيانكم !! وبهذا أعلن زعيم بنى أمية غداة ولاية عثمان السياسة التي على أهلها أن يتبعوها والتي عمل وعملوا لها حتى صارت اليهم ، وطلب منهم أن يعملوا على الاحتفاظ بها لهم ... ووصل هذا الى سمع عثمان ، واستنكره وعارض أبو سفيان ، وذلك لقرب عهده بما يببب القرم ويدبرون ، فنهره أبو سفيان وزجره فسكت .

ولم يلفق هذا الاجتماع الا وقد عيت بنو أمية مروان بن الحكم سكرتيرا لعثمان ، اما مروان هذا فهو أحد المنافقين الذين أياح النبو عليه الصلاة والسلام دمهم لجهده وكفره ، والذي ظهر مع من ظهر غداة مقتل عمر . ووزعوا الولايات على أفراد العائلة الأموية . وعينهم عثمان واحدا اثر الآخر ... نتيجة لما قرره مجلس العائلة ، . ا .

منها : رده الحكم بن أمية الى المدينة ، بعد ان طرده النبی عليه السلام . وكان يسمى طريد رسول الله ، وبعد أن تشفع الى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهم فما أجاباه الى ذلك ، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا ٠٠٠ ومنها : نذيه ابا ذر الى الريدة ٠٠٠ وقزويجه مروان بن الحكم ابنته ٠٠٠ وقسليمه خمس غنائم افريقية له ، وقد بلذت مائتي الف دينار ٠٠٠ ومنها : ابواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعد أن أهدر النبی عليه السلام دمه ، وتوليته مصر ٠٠٠ ومنها : توليته عبد الله بن عامر البصرة حين أحدث فيها ما أحدث ٠٠٠ الى غير ذلك مما نقموا عليه (١) ٠٠٠

ومنذ قتله . ثارت الفتنة بين المسلمين ولم تسكن بحد ٠٠٠

وفي زمن علي وبعد الاتفاق على البيعة له : كثرت الخلافات واتسع نطاقها واشتد أمرها حتى جرت الى حروب داخلية ٠٠٠ من أبرزها واقعة الجمل .

هذه مظاهر متعددة للخلاف الذي وقع في الجماعة الاسلامية ٠٠٠ وهو جدير بأن يخلق أحزابا وينشئ طوائف مستقلة ، داخل الأمة التي كافح الرسول من أجل وحدتها كفاحا طويلا . والخلاف وان ابتداء في نطاق ضيق ، لكنه أخذ في الاتساع على مر الزمن . ومظاهره وان تباينت تكاد ترجع الى أمر واحد ، هو : فتور الحمس للعقيدة عن الدرجة التي كان عليها (٢) ، وبالتالي تزايد ميل المسلمين الى السيادة والسلطان . ان كلما ابتعد الزمن بالمسلمين عن أيام الدعوة ، كلما لمسنا ضعفا في حرارة الايمان بالعقيدة ، وميلا شديدا الى النزاع والتحزب حول السلطان ومن أجله .

نعم كان هناك ، وبالأخص في العهد الأول بعد وفاة الرسول ، زهاد في الحياة الدنيا وفي متعتها وسلطانها ، وكان هناك عشاق للعقيدة ومخلصون لها ، ومن أجل العقيدة وحدها حاربوا أو رموا غيرهم من المقصرين بالشذوذ أو الخروج . لكن ليس لنا أن ندعى أن كل المتنازعين أو أكثريتهم كان نزاعهم

(١) الشهرستاني ، ج ١ ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) والرسول عليه الصلاة والسلام - نقلا عن قتيبة - عندما قال : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » ثم يجيء قوم تسبق شهوة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته » ، انما تحدث عن طبيعة الجماعة في اعتقادها بعقيدة ما : ان يكون ايمانهم بها أول الامر قويا ، ثم يأخذ في الضعف حتى يتلاشى ويبقى لها اسم العقيدة دون التمسك بجزئها ومرماها .

اخلاصا محضا للعقيدة ٠٠٠ ومع ذلك سنجد الكثيرين منهم يلصقون نزاعهم بالعقيدة ، وقد يجعلونها نفسها مركز الخلاف ؛ كما ترى كل فريق منهم يجد فى أن يظهر رأيه على أنه الصورة الحقة للعقيدة الصحيحة ، اذ قد سبق أن ذكرنا أن الجماعة اذا انقسمت الى شيع لأمر ما حاولت كل شعبة أن تبعد نفسها عن أن ترمى بعدم القرب من مصدر الفخر العام للجماعة ! وقد تحاول أكثر من ذلك : تحاول أن تظهر للرأى العام أنها راعية هذا المصدر ، وإنها وحدها الوفية بمطالبه ، والاكتبت بيدها الفناء لنفسها ؛ لأن الاعتراف من فريق من الجماعة ببعده عن مصدر فخرها كاف فى افنائها كمنتسب لهذه الجماعة منذ لحظة الاعتراف !

ومثل هذه المحاولة تتصور فى أن يحاول كل فريق أن يجذب مصدر فخر الجماعة ، وهو هنا القرآن والحديث ، الى رأيه الخاص ويفزله عليه (١) ، كما يلتمس منه العون الى أقصى حدود الاستعانة (٢) .

ولو أن القرآن لم يشتمل من الآى على ما يساعد بعض هذه المحاولات ، لكان التعسف أمرا لازما لكل محاولة من هذا النوع (٣) ! ولو لم يكن فى بعض

(١) فقد ارتأى أحمد بن حنبل ، من اصحاب النظام المعتزلى ، رأى النصارى فى المسيح فى اعطائه حكما من احكام الألوهية ، وحمل لذلك بعض آى القرآن الكريم والاحاديث الشريفة على رأيه .

وحكى عنه الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٨٩ ، (اخراج بدران) ، فى ذلك أنه يقول : « المسيح هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة ، وهو المراد بقوله تعالى : « وجاء ربه والملك صفا صفا » (الفجر : ٢٢) وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام ، وهو المعنى بقوله تعالى : « أو يأتى ربه » (الأنعام : ١٥٨) ، وهو المراد بقول النبى عليه السلام : (ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن) ، ويقول : (يضع الجبار قدمه فى النار) ، كما حمل قوله عليه السلام : (انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر) على رؤية لعقل الأول الذى هو أول مبدع ، وهو العقل الفعال الذى تنبض منه الصور على الموجودات ، وإياه عنى النبى عليه السلام بقوله : (أول ما خلق الله تعالى « العقل » فقال له : اقبل ٠٠٠ فهو الذى يظهر يوم القيامة ، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى غاضت منه ، فيرويه كمثل القمر ليلة البدر) ، فاما واهب « العقل » فلا يرى البتة . ص ٩٢ ج ١ ، الملل (بدران) .

(٢) يقول الشهرستانى : « وكان بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف يظنّونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قانون اقناعى ويسمون « الصفاتية » . فمن مثبت صفات البارئ تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن شبه صفاته بصفات الخلق ٠٠٠ وكلهم يتعلّقون بظواهر الكتاب والسنة » .

(٣) ومن المحاولات التى لازمها التعسف ، محاولة المتصوفة فى جنب نصوص القرآن الى فكرهم الصوفى ، ويقول فى ذلك جولدزير فى كتابه : الاتجاهات الاسلامية فى تفسير

عبارانه من الاحتمال ما يغذى تخريجه على وجهين فأكثر ، لكان التعقيد من أبرز خصائص هذا التخريج !! ومثل هذا الاحتمال ليس خصوصية للقرآن من حيث هو قرآن ، لكنه خصوصية اللغة على العموم لأنه من طبيعتها ، و « الحقيقة » و « المجاز » ليسا الا عنوانين لهذه الطبيعة ، وهما ضربان من ضروب الاحتمال !

(ب) فالقرآن وكذا الحديث (١) ، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث ، سبب ثان يضاف الى الخلافات السياسية السابقة فى ايجاد الحزب فى الراى والتفرق فى فهم العقيدة . وبالتالي فى ايجاد تفكير الهى فى هذه المرحلة التى تؤرخ لها باسم مرحلة العزلة فى التفكير ولكنه ليس بسبب رئيسى ؛ اذ لولا تحكم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض آيه فى الظاهر ، واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد سببا فى خلق فرق داخل الجماعة الاسلامية ، لتل فرقة رأيتها الخاص فى العقيدة على النحو الذى سنجده فى هذه المرحلة .

ومما نجده فى آيه من التعارض الظاهرى أو من الاحتمال فى الدلالة :

تلك الآى التى يعطى ظاهرها اختيار الانسان فى تصرفاته وأفعاله ويشعر بمسئوليته الخاصة فى هذه التصرفات والأفعال . . . من مثل قوله تعالى فى سورة طه : « وانى لغفار لمن تاب وأمن وعمل صالحا ثم اهتدى » (٢) ، وقوله فى سورة البقرة : « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، انه هو التواب الرحيم » (٣) ، وقوله فى سورة البقرة أيضا : « وما كان الله ليضيع إيمانكم ، ان الله بالقاس لروؤوف رحيم » (٤) .

القرآن ص ١٨٠ : « وليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا لى القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وأن يستشهدوا بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم ، لأنه من الصعب تصور فكر دينية يضاد بعضها بعضا وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى ا فهناك فى الاسلام الفهم المعقول للانفصال التام لله عن العالم ، وهنا فى المذهب الصوفى اعتقاد حلول الله فى العالم . . . »

(١) يقول ابن خلدون فى « مقدمته » ص ٤٣٨ : « . . . الا انه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد ، أكثر ماثرا من الآى المتشابهة . فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل ، زيادة على النقل . فحدث بذلك علم الكلام » .

(٢) طه : ٨٢ . (٣) البقرة : ٢٧ . (٤) البقرة : ١٤٣ .

والأخرى التى يدل ظاهرهما على نسبة افعال الانسان وتصرفاته الى ارادة الله وقدرته ، من مثل قوله : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، (١) وقوله : « ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون » (٢) ، وقوله : « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (٣) ، وقوله : « من يهد الله فهو المهتدى ، ومن يضلل الله فلا هادي » (٤) ، وقوله فى سورة آل عمران : « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، انك على كل شيء قدير » (٥) .

وكذا ما يتخذ ظاهرهما حجة على التشبيه ٠٠٠ من مثل قوله فى سورة المائدة : « وقالت اليهود يد الله مغلولة ، غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بسل يداد ميسوطينان ينفق كيف يشاء » (٦) وقوله فى سورة ص : « قل يا ايليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ، استكبرت ام كنت من العالين » (٧) ، وقوله فى سورة القمر : « تجرى باعيننا جزاء لمن كان كفر » (٨) ، وقوله فى سورة الزمر : « وما قدرنا الله حق قدره والارض جميعا قيضته يوم القيامة » (٩) ، وقوله فى سورة طه : « الرحمن على العرش استوى » (١٠) .

او ما يتخذ من ظاهرهما ايضا دليلا على فكرة الفناء فى الله وفكرة ان الله هو الكل . . . من مثل قوله فى سورة البقرة : « والله المشرق والمغرب ، فاينما تولوا فثم وجه الله » (١١) ، وقوله : « كل شيء هالك الا وجهه » (١٢) ، وقوله : « كل من عليها فان » ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (١٣) ، وقوله هو الحق . . .

وغير ذلك من الآيات التى جعلها بعض الفرق اساسا لمذهب آخر ؛ كالايات الدالة على عظمة الخالق ، فقد اتخذها المنزعة اساسا « لمذهب التنزيه والمخالفة » القائم على تنزيه الله عن جميع صفات المخلوقين القابلة للتغير ، وعلى اثبات المخالفة فى معنى اتصافه بصفات يشترك البشر معه فى جواز الاتصاف بها .

- | | |
|-----------------------|-------------------|
| (١) الذاريات : ٥٦ | (٢) الذاريات : ٥٧ |
| (٣) الذاريات : ٥٨ | (٤) الاعراف : ١٧٨ |
| (٥) آل عمران : ٣٦ | (٦) المائدة : ٦٤ |
| (٧) سورة ص : ٧٥ | (٨) القمر : ١٤ |
| (٩) الزمر : ٦٧ | (١٠) طه : ٥ |
| (١١) البقرة : ١١٥ | (١٢) القصص : ٨٨ |
| (١٣) الرحمن : ٢٦ ، ٢٧ | |

هذه الآيات وأمثالها وما على نمطها من الأحاديث ٠٠٠

بجانب الفتن التي حملت المسلمين على النظر في القرآن نظرة الملتبس
لعون لرايه الشخصى ، والمنقب فيه عما يؤيد عقيدته الخاصة ٠٠٠

هيات للمسلمين مثل هذا الملتبس ، وقدمت لهم ما يجوز أن يكون أساسا
لتلك المعسونة ٠٠٠

فبجوار العبارات التي تفهم في جانب الاختيار ، والأخرى التي قد تحمل
على الجبر ٠٠٠ وجدت عبارات أخرى - كما سبق - اتخذت أساسا للتشبيه
والتجسيم ، وأخرى أساسا لفكرة « وحدة الوجود » ، ورابعة أساسا
« للتزنية » ٠٠٠ فكان من الفرق الإسلامية : القبرية ، والجبرية ، والمشبّهة ،
والمفترضة ، والمتصوفة (١) ٠٠٠



فالنبى عليه السلام لم يقف عند وصف من أوصاف القرآن أو الحديث
لذات الله تعالى ليخرج من هذا الوصف مذهباً أو مذاهب في فهم العقيدة . كما
حاول بعده المسلمون ، بعد أن تفرقوا وتحزبوا ، مستندين الى عبارة أو
عبارات وردت في القرآن أو الحديث يصح ويحتمل أن يمال بها الى رأيهم
الخاص ومذهبهم الشخصى . ولكنه عليه السلام لم يثر مثلاً حول الآيات
الظاهرة للاختيار والأخرى الظاهرة للجبر ، مثل ما أثاره حولها فيما بعد
بعض المعلقين والمتفهمين من القدرية والجبرية ؛ ولم ير صلى الله عليه وسلم
كذلك بين النوعين من الآيات تضاداً حاول أن يرفعه كما صنع بعض متفهمي
العقيدة أو المفسرين ؛ لأنه كان يعبر عن كل أمر كما كان يراه في وقته ، وكما
كان يقتضيه الحال . وكذلك عندما يتحدث القرآن عن « يد » الله أو عن « عينه »
أو عن « استوائه » على العرش أو عن « قبضته » ، لم يقصد الرسول الى
تشبيه أو تجسيم كما صنع الجسمة والمشبّهة بالتقريب بين الله والإنسان في
هذه الصفات ، لأن الصفات في هذا الوضع أقرب الى التصوير والمجاز . ولم
يشأ الرسول أيضاً أن يتخذ من كلمة « وجه الله » في قوله تعالى : « فأينما تولوا
فثم وجه الله » (٢) مذهباً كالذى تميزت به المتصوفة اعتماداً على مثل هذه

(١) أما تأثير الثقافات الأجنبية من دينية وفلسفية - ان ادعينا بها التأثير - في الفرق
الكلامية الإسلامية . فخالبا كان في لفت نظر المسلمين الى معالجة هذا الوجود في مصدر
العقيدة والتعجيل بمعالجته ، أو الى نوع المعالجة والحل نفسه ، أو الى صياغة أسلوب البحث
والنقاش .

(٢) البقرة : ١١٥ .

العبارة ، وهو مذهب « الحلول » أو « الاتحاد » ، بل كان يدرك ما فى هذه العبارة من معنى رانع يحمل فى روعته قوة الثقة بالمخالق وتأييده لبعيده المؤمن دون تعرض لتحديد أو تفصيل • وإذا تحدث القرآن الكريم عن عظمة الله ومفارقته للمخلوقات فى نواح متعددة ، أخصها بقاؤه الدائم وفناء غيره فى قوله : « كل من عليها فان • ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (١) • لم يحاول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل ذلك على ارادة مذهب التنزيه كما فعلت المعتزلة ، لأن الغرض من مثل هذا القول اقناع الناس بأحقيته وحده دون غيره فى الوجود بالعبادة والربوبية •

لم يعتمد عليه السلام الى التخريج اذن كما عمد المسلمون بعده ، ولم يشأ أن يبحث وينقب فى أى الذكر الحكيم الذى منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهاً ، لأن مثل هذا التخريج والتنقيب لا يليق بالمؤمن الذى امتلاً قلبه بمعنى الايمان ، بله صاحب الدعوة والرسالة •••

« فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله • وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (٢) •

صدق الله العظيم ••• تلك سنة الجماعة الانسانية ، لا تشرح عقيدة من العقائد ولا تسلك فيها ضروب التفهم المختلفة الا اذا خفت فى نفوس أفرادها حرارة الايمان بها ، وقربت ما فيها من مثل أعلى الى مستوى الانسان !

واللحظة التى تصون فيها الجماعة مصدر العقيدة عن المناقشة والتفهم ، وترتفع بها عن مقاييس المعرفة الانسانية ••• هى دائماً الفترة الأولى للعقيدة ، فترة الايمان القوى الذى يؤخذ فيها الانسان بما اشتملت عليه من مبادئ ومثل دون تلكؤ فى الطاعة ، ودون ترو فى التخلص من تبعة عدم المتابعة ، ودون أن يدخل شخصه فى تحديدها •

فموقف الجماعة الانسانية من عقيدة اعتقدتها يتمثل دائماً فى مظهرين متواليين :

- فى مظهر الايمان القوى
- ثم مظهر التفهم والتعقل

(٢) ال عمران : ٧ •

(١) الرحمن : ٢٦ ، ٢٧ •

وكلما خفت حرارة الايمان فى القلوب ، كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة
فى الأذهان ... وبالأحرى كلما برزت ناحية الاختلاف فى فهمها (١) .

(١) يقول الفيلسوف ابن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال » (ص ٢٦ طبع مطبعة المشرق الإسلامية) فى هذا المعنى : « ... فان المصدر الأول
انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقى باستعمال هذه الاقوال دون تأويلات فيها ، ومن كان
منهم وقف على تأويل لم ير ان يصرح به . وأما من أتى بعدهم فأنهم لما استعملوا التأويل
قل تقواهم ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا » .

ويقول (كانت Kant) : « اضطررت ان اوقف المعرفة كى اخذ مكانا للايمان ،
Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben platz zu
bekommen.

ويذكر ابن القيم فى كتابه : « اعلام الموقعين عن رب العالمين » (ج ١ ص ٥٥ طبع منير
الدمشقى) عن موقف الصحابة من العقيدة ما يلى : « قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل
الاحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة ايمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة
واحدة من مسائل الاسماء والصفات والافعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب العزيز
والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم الى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا . ولم يحرفوها عن
مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشيء منها ابطلا ، ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعا فى صدورهما
واعجازها ، ولم يقل احد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها
بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالاجلال والتعظيم » .

ويقول المقرئى - فى تاريخ مسألة الصفات - (فى الجزء الرابع من « خطبه ») :
« ان القرآن الكريم قد تضمن اوصافا لله تعالى ، فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة ،
قرويههم وبدويهم ، ولم يستفسروا عن شيء بصدد ما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام
والحج وما اليه . ولم يرد فى دواوين الحديث وأثار السلف ان صحابيا سأل الرسول عن
صفات الله ، أو اعتبرها صفة ذات أو صفة فعل ، وانما اتلفت كلمه الجميع على اثبات
صفات ازيلية لله تعالى من علم وقدرة وحياة وارادة وسمع وبصر وكلام ... »

ثم جاء بعد عصر الصحابة - قبيل المائة من سنى الهجرة - جهنم بن صفوان ببلاد
المشرق ، ونفى ان يكون لله تعالى صفة ، وبعث الشك فى نفوس المسلمين واجتنب اليه
انصارا كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته . فأكبر أهل الاسلام بدعته ، ورموا بالضلالة
اصحابها ، وحذروا الناس من الجهمية ، وعادوهم فى الله وتولوا الرد على حججه .

وحدث اثناء ذلك مذهب الاعتزال ، زمن الحسن بن الحسين البصرى بعد المائتين من
سنى الهجرة ، وكان يرمى الى نفي الصفات .

لظهر محمد بن كرام بن عراق بن حنابلة ابن عبدالله السجستاني زعيم الطائفة الكرامية
وعارض المعتزلة وأثبت الصفات حتى انتهى فيها الى التجسيم والتشبيه ... واشتد الجدل
بين المذاهبين ، حتى جاء عصر المأمون فوسع من رحاب هذا الجدل .

•

ولهذا كلما اقترب مؤرخ الحياة الدينية من لحظة ظهور العقيدة في جماعة معنقة لها ، كلما اتضح أمام عينه قوة ايمانها بها ، وتراءى له ذلك في الامثال الفردى بكبت رغبات النفس ، وفي الامثال الجمعى بالجهد في سبيل الله . فروح التضحية بالمتع الشخصية ، وروح الاقدام في نشر الدعوة الدينية ، هما مظهرها قوة الايمان . وبعبارة أخرى الزهد . والاستشهاد في سبيل الحق ، من لوازم الايمان القوى .

وبالعكس كلما ابتعد هذا المؤرخ عن لحظة ظهور العقيدة ولحظة قبول الجماعة لها ، كلما برزت له ضروب التفهم فيها والاتجاهات المتنوعة في تخريجها ، وكثرة تخريجها ليست الا عنوانا على ما أصاب الايمان بها من ضعف ووهن . . .

« ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » (١) . . .
« متبیین اليه واتقوه واقیموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين » من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون » (٢) .

ومن السهل الآن أن نفهم اختلاف الايمان قوة وضعفا ، أو زيادة ونقصانا ، فهما زمنا في تاريخ الجماعة ، أو فهما فرديا ، أى بالموازنة بين

= حتى ظهر أبو الحسن على بن اسماعيل الاشعري ، فسلك طريقا وسطا بين النفي والاثبات ، وأيد بالحجة مذهبه ، حتى اجتذب اليه أبا بكر الباقلاني وأبا اسحاق النيرازي وأبا حامد الغزالي وأبا الفتح الشهرستاني وفخر الدين الرازي ، وغيرهم كثيرين . نانتشر مذهبه بالعراق وانتقل منه الى الشام .

لما ملك صلاح الدين ديار مصر انتصر لمذهب الاشعري وحمل كافة الناس على التزامه ، واستمر الحال على هذا طيلة أيام الايوبيين ومواليهم الملوك من الاتراك .

واتفق أن سافر الى العراق عبد الله بن محمود بن تومرت ، أحد رجالات المغرب ، وأخذ عن الغزالي مذهب الاشعري ، وعاد الى بلاد المغرب وتولى تلقينه للناس . حتى اذا مات خلفه عبد المؤمن بن علي القيسي ، وتلقب بأمير المؤمنين ، وغلب مع أتباعه على بلاد المغرب عدة سنوات ، وسعوا بالموحدين . واستباححت دولة الموحدين دماء من خالف عقيدتها ، وبهذا اشتهر مذهب الاشعري وطفى على سائر المذاهب الاخرى ، حتى لم يبق مذهب يخالفه ، اذا استثنينا مذهب الحنابلة الذين كانوا لا يرون تأويل ما ورد من الصفات .

حتى انصرفت سبعة قرون للهجرة ، وظهر في دمشق واعمالها تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحراني ، وانتصر لمذهب السلف . وأخذ يهاجم الاشاعرة ولاقي في هذا السبيل عنتا شديدا وخطوبا جساما .

(٢) الروم : ٣١ ، ٣٢ .

(١) الانعام : ١٥٩ .

فرد وفرد • ومن السهل أن نفهم أن إيمان الجماعة بمعقيدة من العقائد أول أمر الدعوة إلى هذه المعقيدة ، أقوى من إيمانها بها بعد طرور التفهم والتخريج لها • ومن السهل كذلك أن نفهم أن إيمان فرد من الأفراد ، أقوى من إيمان فرد آخر ، على معنى أن العاطفة الدينية والاستعداد للامتثال عند الأول أقوى منهما عند الثاني •

ولكن من العسير أن نفهم تفاوت الإيمان في الكممية ، لأن الأمر يدور تقريباً بين وجود إيمان أو عدم وجوده • وجوده إذا سيطرت العاطفة الدينية ، وعدمه أو ضعفه على الأقل إذا سيطر التفهم والتخريج لنصوص المعقيدة • والتضحية في سبيل الدعوة ، والزهد في عرض الدنيا ومتاعها ، مظهر للإيمان القوي (١) • والتحلل من المسئولية ، وإدخال عنصر الشخصية في الانقياد والتسليم ، مظهران للتفهم والتخريج أو للإيمان الضعيف ، وقد يكونان من مظاهر عدم الإيمان •

فبدء الحياة الدينية يقترب بقوة الإيمان والزهد ، ووسطها يقترب بالتفكير والتخريج للمعقيدة • ونهايتها بصور للإيمان وأشكال بذير حقيقة ••

ولهذا فرض كل دين متابعة الدعوة له في الجماعة المؤمنة به : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (٢) ••• حتى لا يصل تدين الجماعة إلى صور ، وينتهي إيمانها إلى عدم •

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء والفرق والأحزاب :

في هذه المرحلة ، أو في القرن الأول الهجري ، نجد الخلاف الذي حل بالجماعة الإسلامية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وأبتدأ في موضع دفنه ، واشتد أمره بالتدريج حتى أدى إلى قتل عثمان ثم إلى الحروب الأهلية في خلافة علي ، حمل المسلمين على اختلافهم في الرأي حول الحوادث التي وقعت ، مما يتعلق بتكليفها وتقديرها •••

نجد بعضاً منزم - وهو قلة إلى هذا الوقت - يبرر قتل عثمان ، وينظر إلى قتلته كما ينظر إلى المؤمنين الذين حاولوا تخليص المعقيدة وأنقاذها ،

(١) مصداق هذا : أنه يروى عن سلمة بن الأكوع أنه قال : غرونا مع أبي بكر زمن رسول الله فكان شعارنا : أمت أمت • (نيل الأوطار) •

(٢) آل عمران : ١٠٤ •

بدعوى أن عثمان ارتكب خطأ فى حق الجماعة بتنصيبه أقاربه أمر الولايات ، وتقريبه من أبعد وشرذ على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو على عهد أبى بكر وعمر . فعثمان فى نظر هذا البعض لم يحكم بما أنزل الله : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (١) .

بجانب هذا البعض الذى كون له رأيا دينيا خاصا به بعد نظرتة الى الحادثة نظرة خاصة ، نجد كثرة المسلمين فى هذا الوقت - وهو وقت قتل عثمان - تعتقد برأى آخر فى الحادثة ، على النقيض من الرأى السابق فيها ، لأنها تنظر للحادثة نفسها من زاوية أخرى فهى تعتقد أن عثمان انعقدت له البيعة من المسلمين ، فهو حاكم شرعى ، ثم قد كان له شرف العمل فى خدمة الاسلام ونصرته ، فهو جندى أمين من جنوده الأوفياء . فقتله يعتبر اعتداء منكرا لا على شخصية ممتازة فحسب ، بل على الجماعة كذلك فيجب معرفة أسبابه ، ثم معاقبة من ارتكبه .

وهكذا تكون للمسلمين أولا وجهتا نظر فى تصرفات عثمان ، تبعهما اختلافهما فى تقدير قتله فهو فى نظر القلة كافر ، وقتلته أبرار ، بينما فى نظر الكثرة مؤمن وقتلته كفار !!

ومنذ هذا الحين ، أى منذ قتل عثمان ، وربما قبيل قتله ، تكونت نواة أول حزب دينى اسلامى له رأيه الخاص ، كما سبق ، فى تكييف هذا الحادث

وبنفس المقياس كان يكيف ما جد من فتن وحروب داخلية على عهد على : فهو كما رأى فى تصرفات عثمان من الخطأ ما برره بكفره ، كان يرى أيضا فى قتال على لعائشة وأنصارها ولمعاوية وأتباعه ، وفى قتال عائشة ومعاوية وأتباع كل منهما لعل وأنصاره من الخطأ ما يبرره بتكفير على وعائشة ومعاوية (٢) .

وهذا الحزب هو ما يعرف بجماعة الخوارج ، وسميت باسم الخوارج لخروجها على الامام المتفق عليه . هكذا يعلل الشهرستاني فى كتابه :

(١) المائدة : ٤٤ .

(٢) وهذا الحزب كان يستعمل فى تكييف مثل هذه الحوادث ، الى أن حكم بالكفر على كل من ارتكب الكبيرة « كفر ملة » يخرج به عن الاسلام جملة ويكون مخلدا فى النار ! ويستدل رجاله « بكفر ابليس » اذ قالوا : ما ارتكب الا كبيرة ، حيث أمر بالسجود لادم فامتنع . والا فهو عارف بوحداية الله .

الملل والنحل (١) ، اذ يقول: «كل من خرج على الامام الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا ، سواء أكان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو بعدهم على التابعين » • وربما كانت تسميتهم بهذا الاسم من رجال على رضى الله عنه • فالنذين سموا أولا به هم : الأشعث بن قيس ، ومسمود بن فسكى التميمي ، وزيد بن حصين الطائي عندما خالفوا عليا في رأيه في حرب صفين • فبعد أن قالوا له : القوم يدعوننا الى كتاب الله وأنت تدعوننا الى السيف • وبذلك حملوه على قبول التحكيم وعلى أن يبعث بأبى موسى الأشعرى بدل عبد الله ابن عباس الذى اختير أولا ، خرجوا عليه وادعوا أنه حكم الرجال دون كتاب الله ، وقالوا تبريرا لانشقاقهم : على حكم الرجال ، لا حكم الاحكام الله تعالى • وعندئذ قال على : كلمة حق أريد بها باطل (٢) •

وليس بلازم أن توجد التسمية لمسمى منذ اللحظة التى وجد هو فيها ، بل كثيرا ما تكون التسمية — وبالأخص اذا كانت رمزا لمعنى خاص يعد تمييزا للمسمى — متأخرة عن وجود المسمى نفسه • فتسمية هذه الجماعة بالخوارج أيام امامة على ، لا يمنع أن يكون وجود الجماعة نفسه سابقا على البيعة له قبيل قتل عثمان أو عند قتله •

وتكليف هذه الجماعة لتصرفات على ، مع أنه المنصوص على امامته من سلفه ، دفع بانصاره لأن يردوا تهمة امامهم بالخطأ لتحكيمه الرجال دون كتاب الله ولحكمهم عليه من أجل ذلك بالتكفير • وأضافوا الى دفاعهم عن امامهم رمى هذه الطائفة « بالخروج عن الجماعة الاسلامية » • وبنوا ذلك على أن عليا استوفى شروط الامامة الصحيحة : من علم بكتاب الله وفهم فى دينه وعدل بين الناس • الخ ، وأضاف اليها قرب نسبه بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وتنصيب سلفه على امامته وهذا الأخير أمر له اعتباره لأن : « الامامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة ، بل هى أصل من أصول الدين يجب التنصيب عليها من الخليفة » (٣) • ولذا من خطأ عليا ، وكفره بعد هذا ، فليس من جماعة المسلمين ، ويستحل دمه •

وكان لا بد لهذه الطائفة التى نعمت بالخروج عن الجماعة الاسلامية بسبب موقفها السابق من على ، مع حرصها على أن تبقى منتسبة للاسلام الا تقر

(١) ج ١ ص ١٢٢ •

(٢) قد قاتلهم بالنهران ، ولكنه لم يقض عليهم •

(٣) هو مبدا الشيعة فى الامامة • وكان محل خلاف بينهم وبين الخوارج الذين لم يروا وجوب نصب امام ، ولكن يجوز نصبه اذا وقع اختيار الأمة كلها عليه •

المدافعين من أنصار على على تصرفاته وأن تدفع وجهة نظرهم ، وأن ترد كذلك ما اتهمت به من الخروج على الجماعة الاسلامية . فحاولت ، كما حاول اتباع على في تأييد وجهة نظرهم ، أن تلتصم المعونة من مصدر العقيدة في تكفير على أولا ، وأن تلتصمها منه ثانيا في الغاء جعل الامامة ركنا من أركان الدين يجب على المسلمين الوفاء به ، كما هو رأى الشيعة ، واعتبارها فقط بمحض اختيار المسلمين ومشورتهم اذا أجازوا لأنفسهم تنصيب امام . مع اعتبار أنه لا يشترط أن يكون من قبيلة معينة . ولا أن يكون حلقة في سلسلة نسب معروف . كما يجب أن يكون بقاء حكومته مرهونا برعاية الصالح العام ، وهذا الصالح العام يتحقق بالحكم بما أنزل الله ، فان عدل عن ذلك نبه ، فاذا استرسل قوتل حتى يقتل .

وبهذا أصبح لهذه الطائفة ، التي لقبت بالخوارج ، رأى معين في تكييف الحوادث التي وقعت داخل الجماعة الاسلامية : وهي قتل عثمان وواقعة الجمل وواقعة صفين . وأصبح لها كذلك رأى آخر معروف في الامامة ، وربما يكون رأيها في الامامة مرتبطا برأيها في تكييف هذه الحوادث كمتفرع عنه أو كأساس له . وعلى كل حال : تكييفها الخاص لهذه الحوادث ذو صلة وثيقة برأيها في الامامة ، ونظرتها الخاصة الى الامامة ذات صلة وثيقة بحكمها على تصرفات الامام .

وبالتالى أصبح في تاريخ الفرق الاسلامية بجانب فرقة الخوارج حزب آخر ، هو حزب على أو « شيعته » . ومهمته تبرير تصرفات على من الوجهة الدينية ، ورد ما يوجه اليه من تهم من الوجهة الدينية كذلك . وقد ارتكز هذا العمل المزدوج لهذا الحزب على تحديد الامامة وتحديد شروطها . ولم تعدم الشيعة في هذا التحديد أن ترجع به الى مصدر الدين وبالأخص الى الحديث . ولسنا الآن بصدد ذكر الأحاديث التي اعتمدت عليها الشيعة ولا بصدد تخريجها ، أو تحقيق نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم (١)

(١) اما معاوية وأنصاره فاضطهدوا رجال الخوارج بسببهم . وعمل المهلب بن ابي صفرة من ولاة الامويين ضد الخوارج من الحوادث التاريخية الهامة في عهد بني امية . ومن الاحاديث التي اتخذها الشيعة حجة لرايهم : « من كنت مولاه فعلى مولاه » . وحديث : « اقضاكم على » . وقد خرج هذا الحديث الأخير على انه لا معنى للامامة الا القضاء بأحكام الله . (مقدمة ابن خلدون ، ص ١٨٦) .

والى هذا الحين أصبحنا نرى داخل الجماعة الإسلامية حزبين
أو فرقتين :

• فرقة المخارج المحكمة

• وفرقة الشيعة

وتعارض كلتاها الأخرى فى الراى تبعا لتعارضهما فى تكليف الوقائع،
وترمى كل واحدة منهما الثانية بالكفر أو بالشذوذ عن الجماعة الإسلامية •
على حين تشدد كلتاها فى الانتساب الى الاسلام ، وتستعين على ذلك بتخريج
مصدره على نحو يوافق راىها الخاص •

رالتطرف فى نظرة كل من الفرقتين الى الأخرى أوحى بوجود حزب ثالث
أقل غلوا فى تقدير الوقائع ، وأخف فى أحكامه وأوسع صدرا لقبول المخالف
فى الراى فى الجماعة الإسلامية • ولقد وجد هذا الحزب بالفعل ، ولعله قصد
بسعة صدره وعدم غلوه فى التقدير والحكم المحافظة على وحدة المسلمين ،
وإن كان رأيه الذى عرف به يقربه من فرقة المخارج وإن لم يعد منها • وربما
ندرك من اسمه الخاص وهو « مرجئة المخارج » هذا القرب ، وبالتالي عدم
الحياد الدقيق بين المخارج المحكمة والشيعة عندما أدلى بدلوه فيما اختلف
فيه الفرقتان •

فهذا الحزب الثالث لم ير وجوب الامامة ولا وجوب انتخاب الامام من
نسل معين وقبيلة معينة كما رأت الشيعة ، ولكنه مع ذلك لم يصدر حكما
قاطعا ولا رايا صريحا فى « أصحاب الفتنة » من على وجماعته وعائشته
وانصارها ومعاوية وحزبه ، بل أرجأ أمرهم الى يوم الفصل فى الآخرة للحاكم
العدل • أى أنه رأى تأخير حكم « صاحب الكبيرة » الى يوم القيامة ، فلم
يحكم عليه بحكم ما فى الدنيا : لم يقل هو من اهل الجنة كما لم يقل هو من اهل
النار ، ولم يقل هو كافر أم لا (١) •

(١) الشهرستانى (فى كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥) يعلق على الأرجاء بمعنى
التأخير فى الحكم بقوله : « وعلى هذا : المرجئة والوعيدية فرقان متقابلتان » ، ثم يقول :
« ويجوز أن يكون المراد هنا من الأرجاء أيضا تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى
الى الدرجة الرابعة ، وعلى هذا : المرجئة والشيعة - أى فى هذه الناحية - فرقان
متقابلتان • وكل من المعنيين مناسب للفرقة مرجئة المخارج ، لأنها كانت تؤخر الحكم على
أصحاب الفتنة الى اليوم الآخر ولأنها كانت تخالف الشيعة فى نظرتها الى على •
أما الأرجاء بمعنى تأخير العمل على النية والقصد ، وهو من معانى الأرجاء أيضا ،

وموقف مرجئة الخوارج من الفتن والأحداث الداخلية فى الجماعة الإسلامية على هذا النحو لا يغضب فى ظاهره الخوارج على الإطلاق كما لا يغضب الشيعة على الإطلاق ، لأنه لم يستعجل الحكم على طائفة منهما بالكفر • وهو لهذا يبدو كأنه موقف وسط لا تحيز فيه لأحدى الطائفتين ، كما أنه يعتبر من أوسع المذاهب الإسلامية تسامحا بالنسبة لبقية المذاهب • ولذا لم يحارب كمذهب فى عهد بنى أمية كما حوربت المذاهب الأخرى • إلا أنه ينم من جهة أخرى على أنه حل سطحي ، إذ هو قريب من أن يكون فرارا من تحمل تبعة المخالفة لكلتا الطائفتين أو لاحدهما •

فإذا ما جاء الحسن البصرى (١) ، على ضوء هذا الحل السطحي ، وربما لنفس الغاية وهى الإبقاء على وحدة المسلمين ، محاولا شرح هذه الحقائق الثلاثة : الإسلام والإيمان والكفر ، ومتسائلا عن زيادة الإيمان ونقصانه : أو عدم زيادته ونقصانه ، ثم وصل من محاولته وتساوله الى أن مرتكب « الكبيرة » بهذا العنوان العام منافق وليس بكافر مستدلا بقوله عليه السلام : « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان » ••• إذا جاء وسلك هذا المسلك ووصل الى مثل هذه النتيجة ، فهو ينفى أن يكون محايدا بين الأحزاب ، كما ينبغي أن يكون بعيدا عن التورط فى تعيين موضوع حكمه من أنه عثمان أو قتلته ••• ثم هو أدق فى مسلكه من مسلك مرجئة الخوارج ، وكذا فى تفكيره وتخريجه هو أعمق من تفكيرهم وتخريجهم •

وواصل (٢) بن عطاء وعمر بن عبيد قد رايا بعد الحسن البصرى ، أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا على الإطلاق ولا كافرا على الإطلاق ، بل هو

وقد التزمه فريق من المرجئة أيضا ، فلا يناسب مرجئة الخوارج لأنه كان رأى • المرجئة الخالصة • وهى آخر طائفة من طوائف المرجئة نشأت فى العصر العباسى ، أى فى المرحلة التالية لمرحلتنا هذه • ومن أشهر رجال المرجئة سعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان •

(١) فى عهد عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك •• ويحكى الشهرستاني - فى كتابه الملل والنحل (إخراج بدران) ج ١ من ٦٧ - أن السبب فيما ارتآه ، هو أنه : « دخل واحد عليه فقال : يا امام الدين ! لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم (وعبيدة الخوارج) ؛ وجماعة يرجتون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذمبهم ليس ركننا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينلج مع الكفر طاعة وهم (مرجئة الأمة) ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا ؟ »

(٢) فى عهد عبد الملك وابنه هشام أيضا •

« بالمنزلة بين المنزلتين » أى بمنزلة بين الكفر والإيمان ، لأن مرتكب الكبيرة عندهما لا يعد فى صف المؤمنين لصحة أدلة الخوارج فى نظرهما ، ولا فى صف الكافرين باجماع المسلمين • وقد كان المسلمون يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ، كما لا يحكمون برأيه ، وكانوا يدفنونهم بمقابر المسلمين • وقد حكم وأصل وأصل وعمر بن عبيد وأصحابه برد شهادة الفريقين المتحاربين من الصحابة من أصحاب الجمل وأصحاب صفين ، ولكن أصحاب وأصل كانوا يرون خطأ أحد الفريقين دون تعيين ، بينما أصحاب عمرو يرون فسق الجميع • فإذا جاء وأصل وعمر من بعد الحسن البصرى وصنعا مثل هذا الصنيع ، فهما أشد احتياطا منه وأدق فى التعبير والمسلك ، لأن الحكم « بالمنزلة بين المنزلتين » حكم فيه مرونة ، إذ هو لا يحدد قريبا ولا بعدا من أحد الطرفين أو منزلة واحد منهما •

والخوارج والشيعة ، كما صورنا ، يمثلان طرفين متقابلين •

ومرجئة الخوارج تحاول أن تمثل همزة الوصل ، ولكنها همزة مفككة الأجزاء •

والحسن البصرى وأصل بن عطاء وعمر بن عبيد يمثلونها فى صورة أوضح وأدق •

والى هنا نجد أن المشكلة الرئيسية التى شغلت التفكير الإلهى الإسلامى فى مرحلة المعزلة هى مشكلة مرتكب الكبيرة (١) • ولكن فى أول الأمر كانت ممثلة فى أحداث جزئية ، ثم بالتدريج أخذت تظهر فى صورة عامة • كما نجد أن مسائل الإمامة ، وحقيقة الكفر ، وحقيقة الإيمان ، وزيادة الإيمان ونقصانه ، من المسائل التى تفرعت عن هذه المشكلة الرئيسية •

والى هنا نجد الأحزاب التى نشأت فى الجماعة الإسلامية فى المرحلة عيها ، تتمثل فى : خوارج المحكمة ، والشيعة ، ومرجئة الخوارج ، ونواة المعتزلة من الواسلية والعمرية •

(١) كانت مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل الإلهية ، لأن الحكم بالكفر أو بعدم الكفر فيها هو حكم فى الواقع يعنى رفض الله لقبول مرتكبها أو يعنى جزائه له عليها • على أن التاريخ للتفكير الإلهى منذ بداية التفكير الإسلامى الدينى على العموم ، لا يستلزم أن يكون الذى نعتز عليه من مسائل فى بدايته من النزع المتعلق مباشرة بذات الله وصفاته الخاصة به من حيث هو الهه وخالقه •

لكن هل أدى خلاف الأحزاب الإسلامية في هذه المرحلة في مرتكب الكبيرة الى خلافهم في مصدرها في الواقع ونفس الأمر : أهو الله أم الانسان؟

وهل لنا ان نتصور ان التفكير الاسلامي في المرحلة التي نؤرخ لها انساق بعد مناقشة « الكبيرة » الى السؤال عن مصدر الأفعال والتصرفات في دائرة الانسان ؟

ان تحديد هذا المصدر يعين على فهم الحكم على صاحب الكبيرة : ان كان صاحبها هو الفاعل لها على سبيل الحقيقة فأمره واضح ، وان كان الفعل في واقع الأمر لله فمؤاخذه من وقعت على يده بالحكم عليه بالكفر أمر لم يتضح بعد .

اذا تصورنا ان الخلاف في مرتكب الكبيرة في هذه الحقبة ، أدى الى التساؤل عن تقع منه الأفعال في دائرة الانسان : أهو الانسان نفسه أم الله سبحانه وتعالى ؟ كانت قولة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسوارى بعدم اسناد الشر والخير الى القدر ، وكان الرأي الآخر المقابل له وهو رأي موجبة القدرية (١) القائل بعدم الاختيار ، مما أملت طبيعة التفكير الاسلامي ودفعته الى حوادث الوقت ، وكانت مسألة القدر من نفى أو اثبات له من انتاج البيئة الاسلامية ، وعندئذ تضاف القسدية الى الفرق الاسلامية التي نشأت في هذه المرحلة ، ويضاف القول في القدر الى مسائل هذه المرحلة كذلك ، وعندئذ يقال ان كبار الفرق الاسلامية - وهي الفرق الأربع : القدرية ، الصفائية ، الخوارج ، الشيعة - وجدت في هذه المرحلة .

واذا لم تتصور هذا الانساق ... كان القول بالقدر ، أي القول بإنكار نسبة الخير والشر في دائرة الانسان الى القدر ، كالقول بالجبر ، بدعة طرأت على التفكير الاسلامي الالهي ، ودخلت مع دخول العناصر غير الاسلامية . لكنها لم تظهر في البيئة الاسلامية الا عندما قبلت هذه العناصر وأصبح لها اعتبار وتقدير فيها .

والخلاف في « القدر » بناء على هذا الشق الأخير من مسائل المرحلة الثانية وهي : مرحلة الاختلاط والنقل ... وسنقيدى الرأي في هذا الترديد عندما نعرض لليهودية والمسيحية وأثرهما في التفكير الاسلامي الالهي .

(١) نشأت في زمن الحسن البصري .

صبغته العامة :

وإذا أردنا أن نتحدث عن الصبغة العامة للتفكير الالهي الاسلامي في مرحلة العزلة ، فانا نجد :

اختلاف المسلمين في الرأي ابتداء حول حوادث جزئية ... وانتهى في آخرها بأن أصبح حول أمر عام صبغت فيه هذه الحوادث الفردية هذا الأمر العام هو :

مرتكب الكبيرة :

كما نجد موضوع الحكم في بدء الاختلاف كان مشخصا : فغثمان كافر أو مؤمن ، وقتلته كفار أو بررة ، وعلى كافر أو مؤمن ، وعائشة كافرة أو مؤمنة ومعاوية كافر أو مؤمن ، ثم آل الأمر الى أن صار « موضوع » الحكم بعيدا عن التشخيص : هو ارتكاب الكبيرة أو مرتكب الكبيرة بهذا الوصف العام .

ونلاحظ كذلك أن تكييف الحوادث أول الاختلاف كان يتم عن « صراحة » ... بينما في آخر هذه المرحلة كان يعبر عن « حيلة » تتضمن حيادا أو عدم تحيز الى أحد الطرفين المتقابلين ، أو على الأقل تتضمن محاولة هذا الحياد .

ولا شك أن الانتقال من أمور جزئية الى أمر كلي عام ، ومن صراحة الى حيلة وإخفاء ، انتقال في التطور الفكري من سطحية الى عمق ما ... لأن معالجة الأمر الكلي مرتبة ثانية بعد ادراك الجزئيات أو بعد وصفها وتكييفها ، وتجنب الصراحة أو تجنب تشخيص موضوع الحكم نفسه كأن يكون بصيغة عامة لا يأتي من الانسان العادي . والشئ الذي يأتي في مرتبة غير أولية في التفكير أو لا يكون من الانسان العادي ، هو شئ قد سبق حتما بروية أو احتاج الى صقل عقلي خاص . وليس العمق في التفكير شيئا آخر سوى استخدام الروية والتأمل . وليس صاحب هذا العمق في التفكير سوى ذلك الانسان الذي طال مرانه العقلي وتأمله الفكري ، فأصبح ذا مستوى آخر غير المستوى الانساني العام .

لكن بالرغم من تطور التفكير الاسلامي الالهي في هذه المرحلة على ما وصفنا ، فمثل هذه المعالجة العقلية للمشكلة التي سيطرت في هذه الحقبة لا تأخذ طابع « العلم » أو « الفن » . لأنه فضلا عن أنها مشكلة واحدة ، فإن

حلها أشبه بمحاولة الهجوم مرة أو الدفاع مرة أخرى ، أو أشبه بمحاولة للترضية مرة ثالثة • فلم يكن هناك منهج عام للبحث ، ولا مقياس واحد يتعرف عنه اليقين ، بل عامل « الشخصية الفردية » تارة أو عامل « عدم اثارة الفتنة وتوسيع هويتها » تارة أخرى ، كان الباحث هنا فى تكييف الآراء وفى اصدار الأحكام • وفقط تقترب حلول المشاكل من الهدف العلمى اذا لم يسيطر عنصر الشخصية فى البحث ، وفقط عندئذ يكون لها الطابع العلمى أو الفلسفى •

فهذا الذى حصل من تفكير فى هذه المرحلة ، هو تمهيد لنمط آخر أرقى منه هو النمط الفلسفى الذى تكون فى المرحلة الثانية • والمرحلة الأولى تكون إذن قد مرت دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمى أو الفلسفى فى التفكير فيها •

يقول الشهرستانى بعد التحدث عن نواة المعتزلة من الواصليّة والعمرية مؤيدا هذا الاستنتاج (١) :

« ثم طالع بعد ذلك - أى بعد مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصرى وقوله بالمنزلة بين المنزلتين - شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام » •

ويقول أيضا فى المقدمة الثالثة لكتابه « الملل والنحل » :

« وأما رونق علم الكلام فابتدأه من الخلفاء العباسيين : هارون ، والمأمون ، والمعتصم ، والواثق ، والمتوكل • وانتهأه من الصاحب بن عباد وجماعة الديلمة » •

فالشهرستانى لم ير أن المعالجة التى كانت « لمشكلة الكبيرة » - حتى فى آخر أطوارها فى الحقبة الزمنية التى جعلناها المرحلة الأولى من مرحلتى التفكير الإسلامى الالهى - من النوع العلمى ، ولم يكن « الكلام » فيها قد صار عند المسلمين علما وفنا •

(١) ج ١ ص ٣٣ فى كتابه الملل والنحل •

المرحلة الثانية :

مرحلة الاختلاط

أو مرحلة مظنة تأثير الثقافات الأجنبية على العقلية الإسلامية

ويتناول البحث فيها (*) :

اسباب اختلاط المسلمين بغيرهم . وسيطرة هؤلاء على الحياة الإسلامية .

مصادر الثقافة الإسلامية .

موقف العقلية الإسلامية من هذه الثقافات الأجنبية .

اسباب الاختلاط :

حكمنا على الجماعة الإسلامية في المرحلة الأولى من مرحلتى تفكيرها الإلهى أنها كانت فى عزلة : لم تتبادل مع العناصر ذات الثقافة غير الإسلامية - التى كانت تعيش معها وفى داخل الدولة الإسلامية السياسية - الحديث فى ثقافة الوقت ولا فى الديانة الجديدة ، وهى الاسلام ، ولا فى منزلة هذه الديانة من الديانات السابقة . كما لم تشترك معها فى مجالس العلم أو الجدل . ولذا كان تفكيرها ذا طابع خاص : هو طابع البساطة والصرامة والبعد عن الطابع الفلسفى ، فضلا عن أنه عربى محض .

وهنا فى المرحلة الثانية لتاريخ التفكير الإسلامى الإلهى ، هنا منذ القرن الثانى الهجرى ، نرى ظاهرة أخرى للجماعة الإسلامية تكاد تكون على الضد من الظاهرة السابقة . هذه الظاهرة الجديدة هى : ظاهرة الاختلاط ، والاشتباك فى الحديث وفى المجالس العلمية وفى الجدل مع العناصر ذات الثقافة غير الإسلامية .

(*) مصادر البحث فى هذه المرحلة : تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg وفلسفة العرب فى القرن العاشر الميلادى لـ Ditericee ، وتاريخ تطور العقيدة لجولديزير ، والملل والنحل للشهرستانى ، وأخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفلى . وكتب الفلاسفة الإسلاميين وكتب علم الكلام الإسلامى .

والجماعة الانسانية لا تنتقل من ظاهرة الى نقيضها فجأة ، وبالأخص في المظاهر العقلية ، بل بين الظاهرة السابقة لجماعة ما والآخرى اللاحقة لها تدخل الجماعة في حال تختلف في القرب أو البعد من إحدى الظاهرتين . وتكون هذه الحال المرددة أشبه بحال الانتقال .

فإذا اتخذنا القرن الثاني الهجري بدءا للمرحلة الثانية التي لها مظهر خاص يختلف عن مظهر المرحلة السابقة ، فليس معنى ذلك أن القرن الثاني بدايته تنطبق عليه ظاهرتيه بنسبة واحدة ، ولا كذلك القرن الأول في نهايته تنطبق عليه ظاهرتيه الخاصة به بالنسبة عينها التي كانت لبدايته أو وسطه مثلا .

فالجماعة الاسلامية ، أخذت في أواخر القرن الأول تخرج من عزلتها ، فعملت على رفع الحوائل . ثم وجدت من الدوافع ما شجعها على الاختلاط عن طريق الأحاديث الشفوية في المجالس مع أرباب الثقافات الأجنبية ، ثم ما حملها فوق ذلك على نقل هذه الثقافات وترجمتها الى اللغة العربية . والظاهرة تمنح لجماعة من الجماعات الانسانية اذا تم تكون الظاهرة وبدأت سيطرتها على الجماعة . ولا يكون ذلك في الفترة التي تعد فترة تمهيدية لها ، أو فيما يسمى حال الانتقال من ظاهرة الى أخرى .

وتعليق رفع الحوائل التي حالت دون أن تختلط الجماعة الاسلامية بغيرها من الأجانب فترة من الزمن ، هو بعينه السبب في وجسود الظاهرة المقابلة - وهي ظاهرة الاختلاط ، وهو السبب أيضا في فناء الظاهرة الأولى - وهي ظاهرة العزلة .

وإذا تتبعنا تطور الجماعة الاسلامية ، وجدنا وحدتها الأولى مستمدة من عصبية جنسية ، وأخرى دينية . حقا كافع الاسلام العصبية القبلية والجنسية ، وجعل مقياس المفاضلة بين فرد وآخر التقرب من المثال الأعلى ، وهو الله ، عن طريق التقوى . إذ يقول كتابه الكريم : « أن أكرمكم عند الله اتقاكم » (١) ، ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم : « لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » . ولكننا لا ننسى أن الاسلام في هذا - كأي عامل من عوامل التهذيب - لا يستأصل من أول الأمر الغرائز الطبيعية ، بل يكبتها فقط . ثم تأخذ بفعله وتحت تأثير تعاليمه - وبالأخص تعاليمه الجماعية التي تخلف

من حدة الإناذية - فى التعديل والتهديب ، ثم تروث فى جيل آخر معدلة مهذبة
لو بقى للدين أثره الأول أو قوى هذا الأثر وتزايد .

وتختلف درجة الكبت باختلاف درجة إيمان الجماعة بالدين وباختلاف
وقعه ومزلقته من نفسها . ومعنى كبت الغرائز الطبيعية ، أنها اذا وجدت
منفذاً لتصرفاتها عاد سيرها الطبيعى أمره .

والعصبية للأسرة أو للقبيلة أو للأمة أو للجنس منطهر لغريزة حفظ
البقاء . وهى غريزة جاول العالم النفسى التمسوى أدلر (١) ، أن يشرح منها
كل تصرفات الانسان : فرداً وجماعة . وأدلر وان لم يجد من اليسر والسهولة
أرجاع كل التصرفات الانسانية اليها ، الا أن محاولته هذه تعبر الى حد كبير
عن قيمة هذه الغريزة فى الحياة النفسية . فالاسلام لم يستأصل اذن من
النفسية العربية العصبية القومية ولا العصبية القبلية ، بل كبتها الى حين . .

والعصبية القومية اذن كانت من اسباب وحدة الجماعة الاسلامية فى
قرنها الأول .

وهناك بجانب العصبية القومية ، عصبية أخرى من نوع مغاير : هى
العصبية الروحية أو العصبية الدينية . والعصبية الدينية قد تبلغ فى حفظ
كيان الجماعة وفى تماسك وحدتها فى كثير من الأحيان مبلغ العصبية
الجنسية ، وقد تزيد عنها تأثيراً فى ذلك . ويتوقف أمرها على مبلغ القوة
الدينية عند الأفراد .

فالجماعة الاسلامية فيما سميناه مرحلة العزلة ، كانت جماعة عربية
تشعر فى قرارة نفسها بميزة الجنس العربى وخصائصه التى توارثها لعدة
أجيال مضت ، وكانت كذلك جماعة اسلامية تجتز باسلامها ، لأنها خرجت به
منتصرة من كفاح بليت فيه احسن البلاء ضد أعداء كثيرين ومتنوعين .

هذه العصبية المزدوجة لم تدفع المسلمين فى القرن الأول الى أن يقفوا
من غير العزب أو من غير المسلمين موقف الاضطهاد أو الادلال ، كما جالت
بالطبع دون أن تقربهم وتنتفع بهم الا فى حدود ضيقة رسمتها الحاجة

(١) هو ألفريد أدلر Alfred Adler (ولد سنة ١٨٧٠ م) طبيب الاعصاب
والعالم النفسى الذى عرف أولاً فى قنينا ، وكان تلميذاً لفرويد Freud ويعتبر المؤسس
لعلم النفس الفردى Individual psychologie .

والضرورة • فانتفاع المسلمين بهؤلاء كان مقصورا على توظيفهم فى أعمال الدواوين الكتابية ، لأن تفشى الأمية فى الجماعة الإسلامية حال بينها وبين الاستقلال فى كل الشئون التى يقتضيها قيام حكومة تسوس رعايا مختلفين فى الجنس واللغة ، ومنتشرين فى مواطن متعددة • ولكن لم يعرف أن طلب المسلمون من غيرهم فى هذه الفترة العون فى الأدب مثلا لأنهم معتزون بأدبهم ، كما لم يطلبوا منهم العون فى توجيههم العقلى أو الروحى لأنهم معتزون بإسلامهم كذلك •

فلما ابتداء الخلاف يمزق وحدتهم ، لدوافع ربما تمت بصلة وثيقة الى حفظ البقاء أيضا ، واضطر كثير من أحزابهم وفرقهم الى جذب نصوص القرآن الكريم أو الحديث الصحيح الى رايه الشخصى فى أمر من الأمور ، عندئذ ابتدأت العناصر الأجنبية تشعر بخفة الضغط عليها أو تشعر بعدم الحجر الشديد عليها فى ابداء الرأى • كما ابتدأت تساهم أو ترى من حقها المساهمة فى حياة المسلمين التوجيهية • فعملت على أن تنصر فريقها على فريق ، أو أن تلقى فى تيار حياتهم العقلية والروحية بما لديها من ثقافة خاصة حتى تحيى ما كان لها من دولة أو دين •

هذا من جهة العناصر الأجنبية ، كنتيجة لتفرق المسلمين وتحزيبهم • أما المسلمون أنفسهم ، فلم يدعهم هذا الخلاف يغضون النظر عن تصرفات هذه العناصر فحسب ، بل كان يدفعهم فوق ذلك الى طلب المعونة العقلية منها • وهم كانوا أصحاب ثقافة وعلم ، وكانت لهم أديان وشروح لهذه الأديان •

والمزلة التى اعتبرت ظاهرة للمرحلة السابقة رفعها هذا الخلاف ، كما قرب بين نفسييتين مختلفتين • فكان الاشتراك بين أصحابها فى المجالس والأحاديث • وزاد الأمر على ذلك بأن صار الأجنبى ناقلا من لغة الى أخرى ، فمعلما ، ثم أخيرا رجل السياسة والحكم فى الجماعة الإسلامية •

الآن •• بعد هذا الاختلاط ، نجد أفكارا تلاقت وأخرى تضاربت • كان من الطرفين تعانق مرة ، وتدافع مرة أخرى •••

هنا أحزاب جدت ، وأخرى كان لها ماضى عدلت فيه وصقلته أو أضافت اليه قليلا أو كثيرا •••

هنا تغير على العموم طرا على التفكير الإسلامى الإلهى فى المرحلة الأولى ، سواء من جهة الكم أم جهة الكيف •••

ولكن نقف على هذا التغير فى وضوح ، او لكى نتمكن من تحديده ،
يجب علينا :

عرض مصادر الثقافات الأجنبية التى هى مظنة التأثير وصاحبة الوحي
بهذا التغير .

كما يجب عرض أهم ما فيها من مشاكل .

اذ أن التغير الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد الاختلاط ، مرتبط
فى جملته بمشاكل الثقافة الأجنبية ، وان كان تطور البيئة المحلية لهذه
الجماعة صاحب اثر فيه كذلك .

وهذه الثقافة الأجنبية فى جملتها ، ترجع الى مصدرين رئيسيين :

الى مصدر شرقى .

وأخر غربي .

وطابع الأول دينى ، وطابع الثانى انسانى .



مصادر الثقافات الاجنبية

المصدر الشرقى

هذا المصدر الشرقى يتناول شروح الديانات الشرقية ، أو ما يعرف بفلسفتها وهو العمل الانسانى فيها • لأنه ، دون نصوصها - فى الغالب - صاحب التأثير فى التفكير الاسلامى الالهى ، اذا لاحظنا أو تأكدنا من وجود علاقة بينه وبين تلك الديانات فى مرحلة بعد الاخفلاط •

وهى شروح ديانات الآريين : من برهمية وبوذية وزرادشتية ومائوية .
وشروح ديانات الساميين : من يهودية ومسيحية :

وكنا نود استكمالاً للبحث أن نعرض ما للآريين والساميين من شروح دياناتهم ، ولكن خشية التطويل تضطرننا لتفضيل النوع السامى والاكتفاء به .
لقرب صلته بالبيئة الاسلامية •

(١) اليهودية المفلسفة أو علم الكلام عند اليهود :

يقول صاحب الملل والنحل (١) :

« اليهودية : من هادى الرجل أى تاب ، لقول موسى : « انا هسدنا اليك » (٢) » • وكتابها التوراة ، وهو أسفار : السفر الأول منها فى التكوين وبدء الخلق ، والأسفار الأخرى للأحكام والصدود ، والأمثال والقصص والمواعظ والأذكار • ويجانب هذا الكتاب المقدس يوجد (التلمود) ، وهو عبارة عن مجموع شروح انسانية له توفر عليها بعض علماء اليهود •

ويمكن للباحث فى الثقافة الاسلامية على وجه العموم أن يعرض لليهودية من عدة جوانب ، فلباحث الفقه مثلاً أن يعرض الشروح القانونية اليهودية ليرى : ألها أثر فى الفقه الاسلامى أم لا • سواء فى تكوينه أو تطوره • وباحث الحديث يمكنه أن يعرض الثقافة الدينية الاسرائيلية

(٢) الاعراف : ١٥٦ •

(١) الجزء ٢ ص ٤٠ •

ليرى : ألها اثر فى وضع الحديث أو شرحه أم لا ؟ كما يمكن للمشتغل بالتفسير أن يعرض القصص الدينى اليهودى ليرى : أله اثر فى تفسير ما أجمل فى القرآن من أحوال البدء والمعاد أم لا ؟ ولباحث الاجتماع أن ينظر فى عادات المسلمين ويوازن بينها وبين العادات أو التقاليد اليهودية ليرى : أبينهما صلة أم لا ؟

وهكذا لكل باحث فى أية ناحية من نواحي الثقافة الاسلامية أن يستوعب بحثه بعرض الناحية الماثلة لها فى الثقافة اليهودية ، حتى يكون على بينة من وجود صلة بين الناحيتين أم لا .

ونحن كمؤرخين للتفكير الالهى الاسلامى ، يهتأ أن نرى اثر الشروح الانسانية من علماء اليهود لعقيدهم الدينية فى مسائل البحث العقلى الاسلامى حول العقيدة الاسلامية ، وبالأخص فيما يسمى منه بعلم الكلام ، سواء أكان فى تكوينها أو فى شرحها وحلولها . ويهتأ أن نحدد اثر الشروح الانسانية لا اثر النص ذاته (وهو الموحى به) ، لأن النصوص الدينية ان كان لها اثر فى الثقافات الاسلامية فدائرة اثرها فى غير التفكير الانسانى الذى دار من المسلمين حول العقيدة (النصية) الاسلامية .

وذلك أن كل دين من الأديان تمر عليه فترتان . أو له طوران : فترة الامساك عن شرحه وصيانته من التأويل الانسانى ، وفترة أخرى هى فترة تأويله أو شرحه من الانسان المتدين به ...

الفترة الاولى منهما : هى فترة الايمان القوى به ، أو فترة التضحية فى نشر دعوته ... هى فترة السمو أو فترة انكار الذات ، أو فترة مقاومة الأنانية .

والفترة الثانية : هى فترة وضع الانسان له أمام نظره ، يشرحه ويؤوله أو ينقب فيه ... هى فترة خفة الايمان به أو فترة الانتفاع به فى الدنيا .

والوحدة فى اتجاه الجماعة المؤمنة به ، وفى موقفها مما يقصد من كتاب الله ، مع ضالة العمل الانسانى أو انعدامه حول مبادئ العقيدة الدينية ، تعد من مظاهر الفترة الاولى ...

وتعد المذاهب العقيدية داخل الجماعة المتبينة به ، والاختلاف فيما يقصد مما جاء به الوحي ، ونمو العمل الانسانى باطراد حول العقيدة (النصية) تعتبر من مظاهر الفترة الثانية ...

ولذلك يوجد بين اتباع كل دين صنفان متقابلان : نصيون وغير نصيين ،
ومفوضون ومؤولون ، وظاهريون (حسيون) وعقليون (معنويون) •

ونحن كمؤرخين للتفكير الاسلامى الالهى ، اذا اردنا ان نعرف - بناء
على هذا - اثر اليهودية فى علم العقيدة الاسلامية ان كان لها اثر فيه ، علينا
ان نعرض الشروح الانسانية للعقيدة اليهودية دون نصوصها ، لأن الذى يؤثر
على عمل انسانى هو عمل انسانى آخر فى زمان سابق • والذى يوحى
بالتفتيش فى نصوص عقيدة ما أو بالتأويل فيها ، وجود ألوان متعددة من
المتنقيب وطرق مختلفة فى التأويل للمتقدمين يعثر عليها الانسان اللاحق
الراغب فى تأويل عقيدته وشرحها • وكذلك الذى يلفت النظر فى تفكير انسانى
فى عقيدة ما ، وجود أمثلة سابقة من تفكير انسانى آخر فى عقيدة أخرى ،
دون نصوصها •

ولهذا لا يصح ان يدعى ان لنصوص التوراة كمصدر نصى للعقيدة اثرا
فى التفكير الالهى الاسلامى ، فى ما يسمى علم الكلام مثلا ، لأن هذا من
عمل الانسان • وان كان يجوز ان يكون لهاته النصوص اثر فى جانب آخر
من جوانب الثقافة الاسلامية ، فى جانب الحديث مثلا من وضع فيه
أو شرح له •

ولهذا يجب أن نؤثر الكلام فيما يظن له تأثير من الثقافة اليهودية فى
التفكير الالهى الاسلامى ، وهو عمل اليهود انفسهم حول العقيدة اليهودية ،
دون مصدرها النصى • والحديث فى ذلك يتناول على الأخص : ثلاث مسائل
من مسائل علم الكلام اليهودى •••

عقيدة التشبيه :

ينقل عن جماعة من اتباع اليهودية اعتقادها بمشابهة الاله للانسان •
فما يشاهد ويعرف للانسان فى بيئته ، هو على الحقيقة فى نظرهم للاله الذى
لا يرى ولا يشاهد •

وعقيدة التشبيه لا توجد الا عند العامة من غير المثقفين ، عند عامة
المؤمنين دون خاصتهم ، كما لا تجد راجا الا بينهم • لأن معنى التفريق بين
شئ وآخر وبالأخص بين شئ مشاهد وآخر غائب واعتبار ان ما للشاهد يجوز
الا يكون مثله للغائب ، يرجع الى ملكة التثقيب أكثر مما يرجع الى الطبع
الانسانى العام • ولذلك وجد فى بعض الديانات البدائية أن الاله المعبود من

الانسان كان انسانا • وجود فرق بين عابد ومعبود لا يستطيع أن يدركه
أو يتصوره الانسان البدائي على العموم •

فالعامية عندها الاستعداد لقبول التشبيه ، وطبيعة تفكيرها توحى به •
والموقف عندها لمعتقد التشبيه - بجوار استعدادها هذا - ما يوجد في مصدر
عقيديتها من عبارات يعطى ظاهرها المشابهة ، لأنها عبارات اعتيدت أن تقال
في بيئة الانسان ، ثم استعملت في جانب الاله (١) •

ففي المصدر النصي لليهودية توجد عبارات كثيرة يعيّل ظاهرها الى
المشابهة بين الله والانسان ، أو تشعر بذلك على الأقل ٠٠٠ مثل كلمة
« الصورة » و « المشافهة » و « التكلم جهرا » و « النزول عند طور سينا »
و « الاستواء على العرش » •

فجماعة المشبهة من اليهود اعتمدت على مثل هذه الكلمات في التوراة
في اعتقادها بالتشبيه ، بجانب ما لها من استعداد فطري لذلك •

وبجانب طائفة المشبهة من أتباع اليهودية ، توجد بينها طائفة أخرى
تعتقد بنفي التشبيه ، وتؤمن بوضع مفارقة بين ما يفهم من صفات الله وبين
ما يفهم من هذه الصفات لو اضيفت الى الانسان • وهذه الطائفة هي لريق
الخاصة الذي لا يخضع في تصوراته في دائرة « الغائب » لما يدور في البيئة
الانسانية الحاضرة ، والذى يوسع مع ذلك الهوية بين « الغائب »
و « المشاهد » •

(١) من وجهة النظر التطورية في معالجة الديان ، يلاحظ أن الديانات المشرقية ،
أو ما تعرف بالبدائية ، أكثر تعبيراً - عن الهها إذا كانت موحدة ، أو الهتها إذا كانت
معددة - بما ظاهره يفيد المشابهة • كما يلاحظ أن أرقى الديانات أقلها في ذلك • والقرآن
بالتسوية الى مصادر الديان الأخرى أقلها تحدثاً عن الله بالعبارات المستعملة في بيئة الانسان
للانسان • لذلك يعد الاسلام من وجهة هذه النظر التطورية أرقى الديانات على العموم •

ولا يكاد يوجد في الديانات البدائية ديانة موحدة ، لأن من خواص الديانة البدائية أن
تكون محلية • فلكل بلد أو إقليم اله تضاف عليه مزايا البلد أو الإقليم ، ولكل جماعة
أو طائفة اله تضاف عليه مزايا الجماعة والطائفة • والجنس الواحد من البشر أن اشتركت
إقليمه أو طائفته في عبادة الاله الأكبر ، فإن كل إقليم يحرص مع ذلك أن يحرص كل طائفة
فيه على استقلالها بعبادة الاله المحلي لها •

ولودينا بنظرنا بين الفرق الاسلامية وجدنا بينها من يعتقد « بالتشبيه » :
وهى فرقة المشبهة (١) • وجدنا كذلك من يعتقد بالمفارقة أو « التنزيه » :
وهى فرقة المنزهة (المعتزلة) •

والمشبهة : تعتقد أصالة بوجود شبه بين الله والانسـان ، له الاستواء على العرش كما للانسـان ، وله يد ووجه على لـمط ما للانسـان ، وله عينان كذلك كما للانسـان ••• وان حاولت أن توجد فرقا بينه وبين الانسان فى مثل هذه الصفات — كما يوحى بذلك مبدأ التشبيه الذى يعطى مماثلة فى ناحية ومفارقة فى ناحية أخرى بين المشبه والمشبـه به ، وكما هو الفرض فى أصل التأليفـه والعبادة الذى يوحى بنوع من المفارقة بين العابد والمعبود — أوجدته على نحو لا يتجاوز الكمية والمقدار ، فـيد الاله فى اعتقادها لها من الطول مثلا ما يخرج بها عن أن تكون مساوية تمام المساواة فى المقدار ليد الانسان •

(١) يقول الشهرستاني فى كتابه الملل والنحل (ج ١ ص ٩٥ — ٩٦) • • د • وبالحـ بعض السلف فى اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات • ثم ان جماعة المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لايد من اجرائها — أى الاخبار — على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر • فوقعوا فى التشبيه المعروف •

ثم يقول فى التوضيح نفسه : • ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا فى غلـ وتقصير • اما الغلـ : فتشبيه بعض ائمتهم بالاله ، تعالى الله وتقدس ، واما التقصير : فتشبيه الاله بواحد من الخلق • •

اما الفرقة التى عرفت بالمشبهة فيمكن عنها (ج ١ ص ١١١ — ١١٢) : بانها « جماعة من غلاة الشيعة وجماعة من اصحاب الحديث الحشوية : فالهاشميون من الشيعة ، ونصر وكهـش وأحمد الهجيمى من اهل الحشوية ، قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابـعاض ، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود ، والاستقرار والتمكن •

وحا ورد فى التنزيل : من الاستواء ، والوجه واليدين ، والجنب والمجىء والائتـان ، اخرجوها على ظاهرها : اعلى ما يفهم عند الإطلاق على الاجسام ••• وكذلك ما ورد فى الاخبار من قول الرسول : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه فى النار » ، وقوله : « خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا » ، وقوله : « قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن » ، وقوله : « وضع يده او كفه على كتفى » : وقوله : « حتى وجدت برد انامله فى صدرى » •• الى غير ذلك اخرجوها على ما يتعارف على صفات الاجسام •

وزادوا فى الاخبار اكاليـب وضـعوها ، ونسبوا الى النبى صلى الله عليه وسلم • واكثرها — أى اكثر هذه الاكاليـب — مقتبسة من اليهود • فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه لمعادته الملائكة • وقالوا : بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه • وقالوا : ان العرش ليـط من تحته كاطيط الرجل الجديد •

وهكذا . . . في محاولتها إيجاد فروق في باقى الصفات التى تضاف الى الله والى الانسان .

بينما المفزعة تنكر اتصاف الاله بصفات على وجه تكون عليه لو اتصف بها الانسان . ولأنها تبالغ في التنزيه ، أى في إبعاد الله عن أن يتصور على نمط ما يتصور الانسان الانسان ، سميت مفزعة . وقد تصمىها المشبهة أو الصفاتية « معطلة » (١) ، لأنها عطلت الله عن أن يوصف بصفاته . وفي الواقع ، هى لم تعطل سوى أن يحمل على الله إذا أسندت اليه الصفات المعنى الذى يحمل على الانسان إذا أسندت اليه أيضا . وهى بذلك أجدر بأن تسمى « مقطعة أوصال » الشبه بين الله والانسان فيما اعتيد أن يكون للانسان .

ونحن كما نجد مشبهة ومفزعة في الجماعة الاسلامية ، نحكم قطعا بتأخر نشأتها عن نشأة نظيرتيهما بين الفرق اليهودية ، ثم نعلم يقينا أن اليهود اتصلوا بالمسلمين واختلطوا بهم . . .

(١) يقول ابن القيم في كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » ج ١ ص ٢٧ شارحا التعطيل : « التعطيل هو تعطيل النصوص عن حقائقها وعن اتصاف الله بمعناها ، وهو تعطيل للألفاظ . »

ويرى ابن القيم أن تأويل الجهمية لقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » ونظائرها بأنها فوقية الشرف ، يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية السمو . فالجهمية في نظر ابن القيم معطلة . والمعتزلة والاشاعرة معطلة ، والمكرون للصانع معطلة . وفي « الجواب الكلى » يقول ابن القيم (ص ٩٠) : « وأصل الشرك وقاعدته التى ترجع اليها هو التعطيل ، وهو ثلاثة أقسام : تعطيل المصنوع عن صانعته وخالقه ، وتعطيل الصانع عن كماله المقص بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعطيل معاملته عما يجب على الابد من حقيقة التوحيد ، ومن هذا (الأخير) شرك أهل وحدة الوجود الذين يقولون : ما ثم خالق ومخلوق . »

وفي كتابه « ضياء العليل » (ص ١٥٢ ، طبع الخانجي) يوضح التعطيل أتم ويشرح فيذكر انه ثلاثة أنواع : « . . . تعطيل المصنوع عن الصانع : وهو تعطيل الدهرية والزنادقة ، وتعطيل الصانع عن صفاته كماله وقهره جلالة : وهو تعطيل الجهمية ثلث الصفات ، وتعطيله عن افعاله : وهو أيضا تعطيل الجهمية وهم آياؤه وعرى منهم . الى من عداهم من الطوائف . فقالوا : لا يقوم بذاته فعل لأن الفعل حادث وليس محلا للحادث ، كما قال اخوانهم : لا تقوم بذاته صفة لأن الصفة عرض وليس محلا للأعراض . فلو التزم الملتزم أى قول التزمه كان خيرا من تعطيل صفات الرب وأفعاله . فالمشبهة ضللتهم وهدتهم خير من المعطلة ، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات . . . ومعطلة الافعال خير من معطلة الصفات لأن هؤلاء نفوا صفة الفعل وأخوانهم نفوا صفة الذات . وأهل السمع والعقل وجذب الرسول براء من تعطيل هؤلاء كلهم ، فانهم أثبتوا الذات والصفات والأفعال . »

فهل لهذا كله : من وجود فرقة اسلامية تعتقد بالتشبيه وأخرى ترى التنزيه ، ومن تأخر وجود الفرق الاسلامية عن الفرق اليهودية على العموم ، ومن وجود اختلاط بين اليهود والمسلمين ٠٠٠ يصح أن ندعى تأثر التفكير الاسلامى الالهى فى التشبيه وعدمه بعلم الكلام اليهودى فى ذلك ، كما يميل بعض (١) المؤلفين فى تاريخ الديانات والثقافات الدينية ، من الشرقيين والمستشرقين ، الى القول بذلك ؟؟

أم أن التفكير الاسلامى الالهى - مع وجود هذه الدواعى - له استقلاله على الأقل فى وجود عقيدتى التشبيه والتنزيه ، وإن لم يبق له هذا الاستقلال فى توجيه الاعتقاد بهما ؟؟

ومهمة الباحث ازاء هذا التساؤل ، محاولة الاجابة على السؤال التالى ،
أولاً :

هل القول بالتشبيه أو بالتنزيه ، وكذا غيره مما يتعلق بالمسائل الالهية الأخرى ، خاص بالبيئة اليهودية مثلاً ؟ أم أن مثل ذلك من المعانى الانسانية المشتركة التى تعرض لكل جماعة معتقدة بدين من الأديان ، عندما تحاول تحديد الاله وتحديد علاقته بالانسان ؟؟

لا شك أن اليهود سبقتهم فى القول بالتشبيه بينات دينية أخرى : عند الآريين مثلاً من برهميين وبوذيين من جهة وزرادشتيين من جهة أخرى ، وعند الحاميين كذلك وعند قدماء المصريين ، والتشبيه معناه تقريب المعبود

(١) الشهرستانى فى كتابه السابق (ج ١ ص ٩٥ - ٩٦) يقول : « ولقد كان التشبيه صريحاً خالصاً لليهود ، فما وجد عند المسلمين من فكرة التشبيه مثلاً مصدرها اليهود ، هكذا يريد أن يوحى الشهرستانى الى قارئه . كما يقول فى موضع آخر (ج ١ ص ١١٣) : « واكثرها - أى أكثر الاخبار المنسوبة كذباً الى الرسول صلى الله عليه وسلم الدالة على التشبيه - مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طباع » .

وكتاب ضمى الاسلام (ج ١ ص ٢٢٧) يقول - ولعله متأثر بالشهرستانى - أن ذلك - بعد أن تكلم عن التشبيه والرجعة عند الشيعة من المسلمين أيضاً : « فترى من هذا : أن كثيراً من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها اليهود ، وأنها قيلت - أى عند المسلمين - على مثال ما قالوا » . ولكنه فى موضع آخر (ج ١ ص ٢٤٦) يحكم على دعوى تأثر المعتزلة بالديانات السابقة بحكم آخر إذ يقول : « أن هذه الديانات - أى السابقة - كانت تقترح على المعتزلة موضع النزاع فقط ، أما نشأتها الأولى فاسلامية بحتة » . فمصابح كتاب « ضمى الاسلام » يرى أن الشيعة فى قولها فى التشبيه والرجعة متأثرة فى أصل المشكلات وفى حلها بعلم الكلام اليهودى ، بينما يذكر أن المعتزلة فى تأثرها بالديانات السابقة كان فى التوجيه فقط .

من الانسان وتوثيق اواصر الشبه بينهما ٠٠٠ فما يتصوره الانسان في دائرته يحمله كذلك على معبوده ، وما يشرح للانسان في البيئة الانسانية يعطى على نحوه للاله .

وكذلك سبقهم غيرهم في القول بوضع حد لهذا التقريب وبايجاد نوع من المفارقة بين الاله والانسان ، تختلف ضيقا وسعة حسب قرب البيئة الدينية او بعدها من الدرجة البدائية في التصورات الالهية .

ولا شك أيضا أن اليهود لم ينقلوا ما دار من جدل عقلى لأرباب الديانات السابقة في عقيدة التنزيه ، لأن مثل هذا الجدل من المعانى والتصورات الانسانية التى تطرا لكل جماعة لها عقيدة في دين من الأديان .

ولذلك يعد مقبولا عند التروى ، أن يكون تأثر المسلمين باليهود هنا في طويقة جدلهم حول اثبات التشبيه ونفيه ، وفي نوع المعالجة لطرفى هذه المسألة ، ان قيل بتأثر في الجملة . كما يعد اميل الى القبول ، أن يوجه التأثير والتأثر على هذا النحو لو ادعى تأثر اليهود في مثل ذلك بغيرهم ممن سبقهم .

فالتوجيه لعقيدة ما ، ونوع معالجتها ، هما مظنة أن تتأثر جماعة بجماعة أخرى فيهما . أما ذات العقيدة بأمر ما فتكاد تكون أمرا يظهر في كل جماعة انسانية معتقدة .

عقيدة الجبر والاختيار :

وينقل عن اليهودية أيضا نقاش عقلى حول القدر والجبر واذ اختار . ينقل عنها أن القرائين (النصيين أو الحرفيين) يقولون بالجبر أو القدر ، وأن الربانيين (١) يقولون بالاختيار . وعقيدة القدر هي عقيدة المؤمن الخاضع تمام الخضوع ، المتقانى في المعبود والذكر لخصائص نفسه الشخصية ووجوده الذاتى . وعقيدة الاختيار هي عقيدة المثبت لشخصه ، المغترف بوجوده كاعترافه بوجود خالقه ، المحدد فقط لعلاقته بمعبوده .

(١) يحدد ابن حزم في كتابه « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » : بأنهم الأشد وهم المقاتلون بأقوال الاحبار ومذاهبهم . ج ١ ص ٨٢ .

وتسيطر عقيدة القدر على جمهور المؤمنين في كل جماعة معتقدة بدين من الأديان بينما تتمكن عقيدة الاختيار من نفوس الخواص أو العقليين ، لأن الجمهور لا يعنى باثبات وجوده الشخصي عنايته بإبراز خضوعه للمعبود الميمن عليه ، وعنايته بمعرفة منزلته في هذا الخضوع الذي قد يصل به الى درجة الغناء في الاله . وكلما كانت صفات المعبود التي تتلى عليه توحى بعظمة هذا المعبود وجلاله وهيمته وجبروته ، كلما اتسع النطاق لسيطرة عقيدة على المؤمنين ، وكلما تناولت أكبر عدد منهم .

ولا شك أن الذين يلتزمون حرفية النص في العقيدة أو يفوضون الأمر في فهمها وشرحها لله ، يكونون أشد ميلا لعقيدة القدر من غيرهم . كما أن الذين يؤولون ويدخلون شخصيتهم في شرح مبادئ العقيدة ، يؤيدون عقيدة الاختيار ، ولهذا كان القراء من اليهود جبريين ، والريانيون منهم من أصحاب الاختيار .

وبجانب الاختلاف في استعداد المؤمنين بدين من الأديان الذي يوحى باختلافهم في تحديد صلتهم بخالقهم - نارة في صورة الغاء الوجود الشخصي للفرد وافنائه في التسليم لاله ، وأخرى في صورة الاعتداد بالنفس مع الاعتراف بعظمة خالقه ومفارقة قدرته لاستطاعته الخاصة - يوجد عامل آخر يوقف هذا الاستعداد : هو وجود بعض عبارات في المصدر النصي للعقيدة يعطى ظاهرها هذا الرأي ، وبعض عبارات أخرى يعطى ظاهرها ذلك الرأي الآخر . فان هذا من غير شك يقوى اختلاف المؤمنين في تحديد صلتهم بمعبودهم على هذا النحو أو ذاك .

ولو تركنا اليهود بين جبريين واختياريين ، وجدنا بين الفرق الاسلامية من يقول « بالجبر » :

وهو فرقة الجبرية (١) . وهذه الفرقة تنادى بأن تصرف الله في العالم تصرف مطلق وأن ما يبدو من تصرفات منسوبة في ظاهرها للإنسان نوع من

(١) يتحدث الشهرستاني في مصدره السابق (ج ١ ص ٩٠) عن الجبرية بقوله الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته الى الرب . والجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، فاما من أثبت للقدرة الحادثة الترا ما في الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبري .

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والاحداث استقلالا جبريا . والمعتزلة في المقالات عدوا للنجارية والضرورية من الجبرية ، والجمعية أصحاب الجهم بن صفوان الذي قتل في آخر عهد بني أمية من الجبرية الخالصة . . . وهو يقول : أن الإنسان

الخداع فقط ، وترى أن حقيقة الأمر أن الانسان لا يعدو كالريشة المعلقة في الهواء يميلها الريح كيفما شاء . فهو في نظرها مخلوق لله . وأفعاله وتصرفاته هي لله كذلك ، وليست له .

كما نجد فرقة أخرى بجانب هذه الفرقة هي فرقة المعتزلة . والمعتزلة هم أصحاب « الاختيار » الذين ينسبون الى الانسان حرية واختيارا في تصرفاته وأفعاله ، اذ نسبتهم الاختيار اليه يبرر مسئوليته في نظرهم أمام خالقه أولا وبالذات ، ثم بعد ذلك فيه تقويم وتقدير للانسان نفسه ، لأن اسناد الاختيار اليه مبنى على الاعتراف بوجوده وبشخصيته . وربما لا يكون هذا التقويم للانسان من أغراض المعتزلة المقصودة لهم ، وأرادوا فقط بالقول بالاختيار أن يعللوا المبادئ العامة للعقيدة تعليلا عقليا ، ويدفعوا بذلك شبه الدخلاء على العقيدة الاسلامية في حكمهم .

ونرى وجود الجبرية والمعتزلة في الجماعة الاسلامية متأخرا عن قراء اليهود وعن الريانيين فيها ، كما نرى أن اليهود قد خالطوا المسلمين ، وكانوا فوق الاختلاط اساتذة لهم في نواح متعددة من نواحي المعرفة .

لهذه الاعتبارات : من نشأة الجبرية والمعتزلة في الجماعة الاسلامية ، ومن تأخر وجودهما عن قراء اليهود وريانييها ، ومن اختلاط هؤلاء وأولئك بالمسلمين ، يصح أن يدعى أن نشأة الجبرية في الجماعة الاسلامية وقول المعتزلة من بين فرقها بالاختيار كان أثرا من آثار اليهود ؟

يتحدث بذلك نفر من الكاتبيين في الديانات الشرقية ، وعلى الأخص في الديانات السامية (١) : اليهودية والمسيحية ، من الشرقيين والمستشرقين (٢) ،

==

لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة . وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات . وينسب اليه - أي الانسان - الأفعال مجازا ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، جرى الماء ، وغربت وتغيبت الشمس .

(١) يحاول هذا النفر على الأقل أن يجعل القائلين بهذا الرأي أو بذاك في الجماعة الاسلامية من أصل يهودي أو مسيحي أو فارسي مثلا ، أي من أصل اجنبي على العموم ، ان اعتنق الاسلام اعتنقه رغبة في إثارة الفتنة بين المسلمين . وهذه الرغبة في الشرح والتعليل لما جد في الجماعة الاسلامية من فرق وأحزاب يلجأ اليها الشهرستاني كثيرا في مصدره السابق ، وكذلك ابن حزم في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » وغيرهما أيضا من مؤرخي المسلمين القدامى للديانات وتبهم في هذه الرغبة بعض المحدثين من المسلمين كذلك .

Ernst Reinharat (٢) ماكس مورتن في كتابه « فلسفة الاسلام » (ص ٢٠١ طبع

==

القدماء منهم والمحدثين ٠٠٠ وكانهم يرون أن الجبر والاختيار خاصة من خواص اليهودية ، سرت منها الى المسلمين بعد أن اختلط بهم اليهود .

وموقف الباحث الناقد هنا هو كموقفه فيما سبق ٠٠٠ يحاول أولاً أن يجيب عن هذا السؤال :

هل الجبر والاختيار - حقيقة - خاصة من خواص العقيدة اليهودية ، وبالتالي من انتاج البيئة اليهودية الدينية ؟

أم أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو من اعتقاد الجبر أو اعتقاد الاختيار أمر يناقش في كل بيئة دينية ، وفي كل جماعة انسانية لها عقيدتها ودينها ؟؟

والجواب عن ذلك ، بعد النظر في تاريخ الديانات وتاريخ الجماعات الانسانية المتدينة ، سيوصلنا الى أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو ما ليس وقفاً على بيئة دينية معينة ، ولا على جماعة انسانية خاصة ، بل ذلك من القدر الانساني العام الذي يوجد في كل جماعة متدينة .

وبناء على هذا : فكون جماعة متدينة تؤثر في طائفة أخرى لها دين آخر . أو طائفة تتأثر بأخرى في ذلك لا يصح أن يكون في العقيدة نفسها ، وانما في كيفية معالجتها وحلها ، أو في التوجيه ولفت النظر الى مناقشتها .

ولا ننسى بجانب أثر الاختلاط على هذا النحو ، ما يكون في اصل مصدر العقيدة من عبارات يوحى ظاهرها بوجه من الوجهين في تحديد علاقة الانسان بالله ، كآيات الجبر وآيات الاختيار في القرآن الكريم مثلاً .

والقول إذن بتأثير جماعة دينية بأخرى في أساس العقيدة المعينة بناء على هذا فيه ضرب من المبالغة ، أو فيه مجاوزة للظواهر النفسية للجماعات الانسانية وعدم اعتبار لها .

==

في ميونخ سنة ١٩٢٢) ينكر ان المعتزلة لم يقولوا بالاختيار الا بفضل المسيحية ، اذ يقول : و علم العقيدة المسيحية في الشرق ، يؤكد قبل كل شيء (الاختيار) الانساني والمسئولية الفردية الكاملة في تصرفاته . ولما كانت ادلة هذا الرأي مقنعة للمسلمين الاحرار (المعتزلة) راوا لا محالة في انفسهم اتباعه ووجوب الاخذ به لهذا نشأت فكرة الاختيار في الاتجاه الحر في علم العقيدة الاسلامية (علم الكلام) ، .

عقيدة الرجعة :

وينقل عن اليهودية كذلك نقاش عقلى حول الرجعة ، حول اعتقاد بوقوعها أو اعتقاد بعدمها • ومن اعتقد بها من اليهود اعتمد على امرين (١) : « أحدهما حديث عزيز ، إذ أماته الله مائة عام ثم بعثه ، والثانى حديث هارون عليه السلام إذ مات فى التيه ، وقد نسبوا قتله الى موسى وادعوا أنه حسده ، لأن اليهود كانت اليه اميل منها الى موسى ، واختلفوا : فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع » •

ونحن وان لم نستطع تعيين من نفى الرجعة من اليهود على وجه التحديد ، لكن نرى أنه لا بد أن يكون هناك فريق من بينهم لا يؤمن برجعة هارون ، ويعتقد بسرمان القانون الطبيعى الانسانى عليه فى موته كما سرى عليه فى حياته ، فهو ان مات فسوف لا يرجع ولا يعود الى الحياة الدنيا •

ولكن : ١هى الكثرة الغالبة التى كانت تدين بهذا الرأى الأخير دون ذلك ، أم هى قلة ؟؟ تحديد النسبة يتوقف على الاثبات التاريخى ، وان كان يظلب على الظن أن القلة هى التى كانت تتكر الرجعة ، لما سياتى •

وهنا بين الفرق الاسلامية نعثر أيضا على فرقة تقول بالرجعة وتؤمن بها • والشهرستانى يعدد فروعها فيذكر : « المسبابة » و « الباقرية » و « المرافضة » و « الجارودية » و « الاسماعيلية الواقفية » ، على انها من فرق الشيعة التى تعتقد بالرجعة •

والقول بالرجعة يستلزم التوقف على من يعتقد بعودته بعد عدم التصديق بموته ، والايمان بغيبته فحسب ، كما يستلزم تحديد وقت ظهور الغيب (٢) •

(١) ج ٢ ص ٤٣ من كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى ، وابن حزم صاحب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ج ١ ص ٨٢ يحكى عن فرقة من اليهود يسميها الصدوقية انها كانت تعتقد بأن العزيز ابن الله ، وربما لهذا تكون الطائفة اليهودية التى اعتقدت بالرجعة ، ثم يذكر أن مقرها كان جهة اليمن •

(٢) يستدل اصحاب الرجعة من الشيعة بقصة الخضر عليه السلام ، ويمثل قوله تعالى : « ويوم نحشى من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون » • وقد بين الطبرسى فى كتابه « مجمع البيان » ، كما ينقل عنه الالوسى « فى الجزء العشرين ص ٢٧ طبع محمد منير الدمشقى » وجه استدلالهم بهذه الآية ، ثم عقب بتطرق الاحتمال اليها ، وذكر أن اجماعهم هو عمدتهم فى عقيدة الرجعة على النحو الخاص بهم •

فهل لهذا التوافق في القول بالرجعة ، بين جماعات الشيعة من المسلمين من جهة وأصحاب الرجعة من اليهود من جهة أخرى - يجوز أن ندعى تأثر

وكما يستدلون بمثل هذه الآية ، ينسبون احاديث الى الرسول عليه السلام ، من مثل :
« سيكون في امتي كل ما كان في بني اسرائيل حذو النعل بالنعل » .

وقد بينت فرقة الزيدية من الشيعة أوجه الضعف في استدلال اصحاب الرجعة من بقية الشيعة .

ولعل حمل مثل هذه الآية السابقة على الرجعة واعتقادها ، من الأمثلة الواضحة على ظاهرة جذب الفرق الاسلامية لآي القرآن ، وهي ظاهرة يلزمها تعسف في كثير من الاحيان . والشهورستاني يستلزم في تفصيل هذه الطوائف من فرقة الشيعة التي تعتقد بالرجعة فيقول : « فالسبابة : اصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي انت انت ، يعني انت الاله ، فغناه الى الدائن ، وزعموا انه كان يهوديا فاسلم ، كما زعموا انه كان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وحى موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي ... ومنه انتسبت اصناف الغلاة ، وزعم ان عليا حي لم يقتل ، وفيه الجزء الالهي ، ولا يجوز ان يستولى عليه ، وهو الذي يجيء في السماب . الرعد صوته . والبرق تسمه . وانه سينزل الى الأرض بعد ذلك فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا ، وانما اظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علي ، واجتمعت عليه جماعة . وهم اول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجعة . وقالت بتناسخ الجزء الالهي في الائمة بعد علي » (ج ٢ ص ١٢) .

« والباقرية : اصحاب محمد بن علي الباقر وابنه جعفر الصادق ، قالوا بامامتهما وامامة والدهما زين العابدين ، الا ان منهم من توقف على واحد منهما : الباقر او ابنه الصادق ، وما ساق الامامة الى اولادهما ؛ أي لم يجاوز بها غيرهما ، ومنهم من توقف على الباقر بخصوصه وقال برجعته » (ج ٢ ص ٥) .

« والرافضة : من الشيعة الامامية : (أي رافضة زيد بن علي في جواز امامة المفضول . وهما الشيعان : أبو بكر وعمر ، مع وجود الفاضل وهو علي) . وهم شيعة الكوفة ، قالت بالرجعة .

« والجارودية : وهي فرقة من الشيعة اصحاب ابي جاروده ، قالوا : بسوق الامامة من علي الى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ، وقد قتل في المدينة على عهد المنصور . ومن قال منهم بامامته ، أي بامامة محمد بن عبد الله ، اختلفوا : منهم من قال انه لم يقتل ، وهو بعد حي ، وسيخرج فيملا الأرض عدلا ، ومنهم من أقر بموته وساق الامامة الى محمد بن القاسم بن علي بن الحسين ... » (ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٤ من المصدر السابق) .

« والاسماعيلية الواقفية : وهي التي قالت ان الامام بعد جعفر الصادق هو اسماعيل ، قد نص عليه باتفاق من اولاده . ولكنهم اختلفوا في موته في حال حياة أبيه ، فمنهم من قال لم يموت ، ومنهم من قال : الموت صحيح في حياة أبيه ، ولهائذ التتميم على امامته بقاء الامامة في اولاده ، فالامام بعده ولده محمد بن اسماعيل . ومن هؤلاء الاسماعيلية : جماعة وقفت على محمد بن اسماعيل هذا وقالت برجعته بعد غيبته . والامامية على العموم منذ القرن الثالث كانوا يحددون وقت رجوع ائمتهم بظهور المهدي » (ج ٢ ص ٨ من المصدر السابق) .

المسلمين باليهود في ذلك ، بعد أن وجدنا تأخر ظهور القول بالرجعة في الجماعة الإسلامية عنه في الجماعة اليهودية ، وبعد أن رأينا اختلاط الجماعتين احدهما بالأخرى ؟؟

بعض المتحدثين عن الديانات الشرقية ، وبالأخص من المؤلفين المسلمين يميل الى ادعاء أن المسلمين تأثروا باليهود في القول بالرجعة ، ويذكرون هذا في صورة مقنعة على الأقل ٠٠٠ كان يقولوا : القائل بهذا الرأي في الجماعة الإسلامية أصله يهودي مثلاً ، وقد كان يعتقد أو كان يقول بمثله حين كان يهودياً .

وموقفنا هنا ، هو موقفنا هناك من عقيدتي التشبيه والجبر والاختيار ٠٠ نحاول أولاً أن نجيب عما يشبه السؤال السابق ، وهو :

هل القول بالرجعة بعد اعتقادها من خصائص البيئة اليهودية ؟

أم هو من المعاني التي تمر حتما بكل جماعة انسانية لها دينها وعقيدتها ، فهو قدر مشترك وظاهرة انسانية عامة . وعندئذ لا يصح أن يدعى فيه القائل أو عدم التأثير ، الا من ناحية المعالجة العقلية له أو في أسلوب عرضه وتصويره ، فالتأخر من الجماعتين يتأثر بالمتقدم في هاتين الناحيتين فقط ؟؟

وإذا تتبعنا تطور الجماعات الدينية في معتقداتها ، وجدنا أن عقيدة الرجعة لانسان معين تنم عن تقدير المعتقد لهذا الانسان المعين ، وعن حبه له ، بل عن شدة الوله به . وعن هذا الحب الشديد والرغبة المتزايدة في الحرص على بقائه ولقائه ومحادثته ، ينشأ شك الحب في قتل من يحبه أو موته ، لو سمع بأنه قتل أو مات (١) . فإذا اصطدم بالحقيقة الواقعة وهي أنه لم يعد يراه يقظة ولم يعد يتحدث اليه مشافهة بعد قوات وقت طويل على ذلك ، لم يصدق بموته أو قتله مع ذلك ، ويؤمن بغيبته فحسب ، ثم بناء على ذلك بأويته ورجعته يوماً ما ، طالبت فترة الغيبة أم قصرت . لأن الحب القوي يخلق أملاً قوياً قد يتعارض مع واقع الأمر . والنفوس موزعة بين الأمل القوي والواقع الذي لا مراء فيه ، لا تركز الى طرف منهما . وهذه حال الشك .

(١) وقول عمر رضى الله عنه فيما يروى عنه عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم : ه من قال ان مصدا قد قتلته بصيغى هذا ، وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى عليه السلام ، هو مما تعليمه الطبيعة الانسانية .

ولكن عيشة النفس فى الأمل أهنا وأرغد ؛ لأن متعتها فيه أطول ، ولأنه ملجأها عند فرارها من الواقع ، ولهذا ترجى البقاء فيه عن النزول الى عالم الحقيقة . وهذا حال ترجيح أحد طرفى الشك ، وهو هنا ترجيح غيبة المحبوب دون الاعتقاد بقتله أو موته الذى يمثل الواقع ٠٠٠ ثم يصبح هذا الترجيح عقيدة بالغيبة .

فإذا اطمأنت النفس عندئذ الى غيبة المحبوب تحول هذا الاطمئنان الى أمل قوى فى عودته ؛ لأنها شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة ومشافهته فى الحديث . ثم يتحول هذا الأمل بعد مرور فترة أو فترات عليه ، الى عقيدة برجعته .

فإذا ما أصبحت الرجعة عقيدة للنفس ، تخيلت وقتها فحدته . وفى أول الأمر تقصد الفترة التى تتوقع بعدها الأوبة ، لأن الأمل القوى يوحى بذلك . فإذا أشرفت الفترة المحددة على النهاية ، أو انتهت بالفعل ومع ذلك لم يعد المحبوب الذى اعتقد بعودته ، أول أصحابه فى الوقت وشرحوه بغير المألوف والمتعارف حتى يستطيعوا التوفيق بين الحقيقة والعقيدة ، فالיום فى نظرهم ليس كأيامهم العادية ، والمسنة ليست كتلك السنين التى تمر بالإنسان العادى .

وبهذا نرى الرجعة والاعتقاد بها مرحلة أخيرة ، فى طريق تبثته النفس بالحب وتتوسطه بالأمل . ومن هنا كانت عقيدة الرجعة تعتبر من الظواهر النفسانية العامة التى لا تختص بها جماعة إنسانية دون جماعة إنسانية أخرى . وظهورها فى الجماعة يتوقف فقط على محبين ولهمين لشخصية عزيزة فيها ، تنزل من نفوسها منزلة الزعيم أو الامام أو النبى .

ولذا نجد فى تاريخ التدين للجماعة الانسانية ، ان الكلدانيين قبل اليهود اعتقدوا برجعة هابيل بعد ان ادعوا أنه قتل حسدا من أخيه قابيل . كما نجد بعض المسيحيين اعتقدوا بعد اليهود أيضا برجعة عيسى ، وقال بعدم موته أو قتله وبغيثته غيبة حقيقية . وحددوا وقت ظهوره على الأرض ، ليملاها صلاحا وطهرا (١) .

(١) حمل بعض المسلمين ما ورد فى القرآن بشأن عيسى من قوله : « اذ قال الله يا عيسى ائني مقوفك ورائعك الى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ، ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون » (آل عمران : ٥٥) على أن تاويل الرفع فى الآية الكريمة بالرفع على الحقيقة انما يصور وجهة بعض المذاهب المسيحية فقط ، وهو المذهب القائم على المادية فى الشرح ، وقد كان مذهب غير الخواص منهم . أما الخواص كالنساطرة فلا يرون الرجعة ، حتى يعتقدوا بغيبة عيسى على الحقيقة فى السماء .

فهنا إذا رأينا عددا من جماعات الشيعة اعتقد في رجعة علي أو في رجعة بعض الأئمة من أولاده ، فليس يلزم أن يكون ذلك تحت تأثير أصحاب الترجمة من اليهود (١) . إذ استعداد الشيعة لعقيدة الرجعة موجود ، والقرية بينها أهمية لذلك ، لأن منزلة علي ومنزلة نسله من نفسها وجبها له ولأولاده لا يحتاج إلى توضيح خاص .

فإذا كان لليهود بعد اختلاطهم بالمسلمين أثر في عقيدة الرجعة عند الشيعة ، فأولى أن يحمل هذا الأثر في تعجيل ظهورها لديها أو في توجيه الاستدلال على صحتها من الدين .

ومن هذا العرض لبعض عقائد الديانة اليهودية ، ومن مناقشة اتصالها بما وجد نظيرا لها عند بعض فرق المسلمين ، نستطيع أن نعمل إلى القول : بأن أثر اليهودية لم يكن في نقل هذه العقائد إلى المسلمين . بل تأثيرها — إذا ادعينا — أما في لفت نظر بعض الفرق الإسلامية إلى معالجة نظائر هذه العقائد عندها ، أو في كيفية حلها ومناقشتها ، أو في التعجيل بظهورها على مسرح النقاش والجدل .

أما العقائد ذاتها فهي من املاء طبيعة البيئة الإسلامية ، باعتبار كونها بيئة انسانية متدنية . . . أي باعتبار كونها جماعة انسانية لها دين وعقيدة .

(ب) المسيحية والفلسفة أو علم الكلام عند المسيحيين :

لم تقف المسيحية عند الحد الذي كانت عليه على عهد رسولها ، ولا في دائرة فهم أصحابه وحوارييه لها ، شأنها في ذلك شأن كل دين آخر . وأهم عوامل التغيير فيها عنصر الزمن ، وهو أقوى أسباب الخلاف في فهمها بين أتباعها ، لأنه كلما تأخر الوقت بدين من الأديان وكلما مضى الزمن على بسط الدعوة له كلما تعددت الاتجاهات الانسانية في فهمه وشرحه .

وهذه الاتجاهات تختلف فيما بينها في العمق والسطحية ، تبعا لعوامل البيئة الثقافية أو السياسية والاجتماعية .

.. (١) ولهذا يقول ابن خلدون في مقدمته (من ١٨٧ طبع المطبعة الاميرية في مصر) : « ويستشهدون بقصة الخضر » ، وكان القرآن وما فيه من قصص كان من البراءة على هذه الفكرة عند الشيعة على العموم .

والانجيل كمصدر للمسيحية ، كان يقلى على المؤمنين به فى بداية الحياة الدينية المسيحية فيفهمون آياته وعباراته فى بسر وسهولة • وكانت العقلية المسيحية الأولى لا تقف عند تعبير من تعبيراته المحتملة فى الدلالة والتخريج — مثل : « ابن الله » و « كلمة الله » — أكثر من أن تدرك معنى نفسيا يبدو لها فى غاية الوضوح • ولشدة وضوحه لديها ، كان بمنزلة الأمر القطعى عندها الذى لا يحتمل التعبير غيره •

حتى اذا تغيرت البيئة الدينية المسيحية فى القرن الثانى الميلادى ، ولقحت بعنصر ثقافى آخر يمتاز بالتحديد والدقة — وهو العنصر الفلسفى الاغريقى ، ابتدا يتغير فهم المسيحية بتغير فهم التعبيرات فى مصدرها • وابتدا رجال الدين انفسهم من المسيحيين يتساءلون : ما معنى هذا التعبير وما المراد منه ؟ وكيف يلتزم الذى يقصد منه على نحو من الأنحاء مع تعبير آخر يبدو فى دلالته على الضد منه ؟ وهكذا ••• حتى تكون من تساؤلهم ، ومن محاولة اجابتهم المختلفة — ما يعرف بالمسيحية الفلسفة (١) ، أو بالمسيحية المشروحة • وابتدأت خاصة المسيحيين تحمل « بنوة عيسى » ، وأنه « كلمة الله » مثلاً على معنى يخالف فى الغالب فهم عامتهم • ابتدأت تحمله على المعنى غير المتبادر وغير الظاهر فى الدلالة ، كما ابتدأت هى نفسها تختلف أيضاً فى هذا المعنى غير الظاهر • واصبح تاريخ التفكير الانسانى الدينى تبعاً لهذه الاختلافات يشهد صراعاً عقلياً جديلاً بين خاصة المسيحيين بعضهم ضد بعض • وابتدا التاريخ الانسانى العام يشهد صراعاً من نوع آخر بين مفكرى المسيحية من جهة وبين الكنيسة وجمهور المتدينين بها من جهة أخرى ، تغلب عليه القسوة فى مجادلة أحد الطرفين للأخر •

وهذه المسيحية الفلسفة ، شئ آخر غير ما قام به رجال مدرسة الاسكندرية : أمثال يحيى النحوى واسطفان الاسكندرى منذ آخر القسرون الرابع بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، من التقريب بين المسيحية والفلسفة الاغريقية : فالنوع الأول بينما تأثر بالفلسفة الاغريقية فى تعبيراته أو فى طريقة تأويله للنصوص الدينية ، اذا بالنوع الثانى قد قام عليها ، لأنه توفيق بين الفلسفة والدين •

(١) وهى غير الفلسفة المسيحية ، إذ هذه فى نظر بعض مؤرخى الفلسفة يقصد منها الفلسفة الاغريقية ، التى تفلسفت فيها رجال المسيحية وآباء الكنيسة مثل : توماس الاكرينى وأوغسطينوس •

وفى عصر بنى أمية وفى العصر العباسى كذلك ، وصلت الى المسلمين بطريق الشافهة مسيحية ٠٠٠ لكن على حالتها الأولى لم تقلسف ولم تشرح ، وهى المسيحية النصية ٠٠٠ ويجوار ذلك ، وصلت مسيحية أخرى مقلسة أو مشروحة :

فوصل عن طريق نصارى العرب من اهل تغلب ونجران لبعدهم عن التأثير بالفلسفة الاغريقية ، وكذا عن طريق من أسلم منهم ، وربما لليلة نفسها ، كثير من النوع الأول .

ووصل عن طريق الفصاطرة واليعاقبة كثير من النوع الثانى .

والثقافة الاسلامية قد يظن انها تأثرت بكلا النوعين ٠٠٠

وعندئذ يصح أن يكون اثر النوع الأول : فى تفسير القرآن وبالأخص فى تفصيل ما أجمل فيه من قصص الخلق والتكوين ، وكذلك فى وضع الحديث وبالأخص ما تعلق منه بالحياة العملية بعد أن مالت الى أن تكون حياة زهد ورهبنة .

كما يصح أن يكون اثر النوع الثانى : فى التفكير الاسلامى الالهى :

هذا كله ٠٠٠ ان ادعينا تأثر الثقافة الاسلامية على العموم بالمسيحية .

ونحن نؤرخ فحسب للتفكير الاسلامى الالهى ، ولذا لا نرى داعيا لتفصيل اثر النوع الأول من نوعى المسيحية فى الثقافة الاسلامية ٠٠٠ ولحاجة البحث - وهو محاولة لتحديد اثر النوع الثانى من المسيحية فى التفكير الاسلامى الالهى - نرى انفسنا مضطرين الى ذكر كلمة عن هذا النوع ، وهو المسيحية الفلسفة التى ظهرت فى المناقشات الدينية بين المسلمين والنصارى فى الشام وفى العراق (١) .

وكان زعماء هذا النوع : كليمنس الاسكندري Clemens von

Alexandiren (المتوفى سنة ٢١٧ م) ، وأوريجنس المسيحى Origenes

ومن بعد هذا الأخير ظهر فى اتجاهه : أريوس Arius ، وديسقورس

Diskors ونسطور فى الشرق الأدنى .

(١) كثرت هذه المناقشات أيام بنى أمية بدمشق . ومن أشهر المجادلين يحيى الدمشقى فى زمن عبد الملك بن مروان ، ورسالة الجاحظ فى الرد على النصارى تصور لنا الى حد ما هذا الجدل .

ندع المسيحية النصية اذن جانبا ، ونتجاوزها الى المسيحية الفلسفة أو المسيحية الانسانية ١٠٠٠ أى المسيحية التى علق عليها المسيحيون وأولوا فى عقائدها تحت ضغط مؤثرات ثقافية اجنبية ، وبالأخص ضغط الفلسفة الاغريقية .

واريجنس المسيحى (١) : هو الزعيم الذى ينسب اليه هذا الاتجاه الفلسفى فى المسيحية ، كما تنسب اليه المدرسة الدينية العقلية . وقد شرح الانجيل شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين ، وشرحا أخلاقيا للمتقدمين ، وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة . وهذا الشرح الأخير هو ما يعرف بالشرح « الاشراقى » ايضا ، لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الالهى (البصيرة والالهام) والاشراق والتجلى ، وصداه هو ما يعرف عند المسلمين : « بالحكمة الاشراقية » .

ورغم أنه سلك طريق التأويل والشرح للعقيدة المسيحية ، لم يضطهد من الكنيسة ؛ لأنه تفادى الموضوعات التى فصلها المصدر النصى للعقيدة المسيحية ، واكتفى بشرح ما أجمل فيه فقط ، فلم يضطهد اذن مع شيء محدد قطعى الدلالة فيه .

وفى عرضنا لتأويله واتجاهه فى العقيدة ، سنقصر الحديث على ثلاث مسائل رئيسية ، اذ هى مظنة أن يدعى تأثر المسلمين بها فى شرح عقيدتهم الاسلامية .

وهو فى تأويله لنصوص العقيدة لا به أن يعتمد كما اعتمد - ويعتمد غيره من المؤولين والشارح للعقائد - على أمرين : على عبارات وردت فى المصدر النصى للعقيدة وهو الانجيل هنا ، وعلى الاستعمال اللغوى . اذ أنه لو لم يكن له سند فى عمله من عبارات العقيدة لم يكن مؤولا بل كان مضيفا اليها او ملصقا بها ما لم يكن منها ، واذا لم يكن تأويله فى حدود الاستعمال اللغوى كان معنيا ، أو عد واضعا فى اللغة وضعا جديدا خاصا به . والأمر يؤول حينئذ الى أنه غير شارح وغير مؤول ، والفرض أنه عرف بالشرح والتأويل دون غيرهما .

(١) عاش فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين (١٨٥ - ٢٥٤ م) ، وهو غير أوريجنس الوثنى من أصحاب الافلاطونية الحديثة ، فهذا كان تلميذا لامونتيوس سكاس Ammonios Sakkas قبل افلوطين المصرى .

مسألة عيسى والمسيح :

وفى مسألة عيسى والمسيح ، وجد أن الانجيل وصف المسيح بأنه « ابن الله » كما وصفه بأنه « كلمة الله » ، ثم فى موضع آخر منه جعل عيسى هو المسيح (١) .

فاذا كان عيسى هو المسيح ، والمسيح ابن الله وكلمته ، كان عيسى ابن الله وكلمته .

ما معنى بنوة المسيح لله وأبوة الله له ؟ وما معنى كونه كلمة الله ؟ ثم ما معنى كون عيسى هو المسيح ؟ ...

أوريجنس - وهو زعيم الاتجاه العقلى فى العقيدة - لم يقف عن التفسير ، يفوض المعنى فى ذلك الى الله شأن المفوضين من علماء الدين ، لأن التفويض يؤول الى التحرج والابتعاد « عن التأويل » . كما لم يذهب الى الشرح الحسى ، لأن هذا الشرح - وهو عبارة عن الأخذ بما تبادر الى الذهن من اللفظ والعبارة - ليس تأويلا ولا عملا عقليا عميقا .

ولذا عندما تناول ابن الله بالشرح ، حمل بنوة المسيح لله وأبوة الله للمسيح على المعنى المجازى ، وهو قرب المنزلة . ومعنى أن المسيح ابن الله حينئذ هو أنه قريب من الله فى الدرجة والمنزلة ، وأن منزلته تلى فى الوجود منزلة الله . وهذا المعنى مما تحتمله اللغة وورد به الاستعمال اللغوى . فالبنوة والأبوة كما تحمل على المعنى الحقيقى - وهو المتبادر من اللفظ ، تحمل على معنى آخر ثانوى - كهذا المعنى غير المتبادر منه الذى يسمى فى العرف اللغوى معنى مجازيا .

كذلك عندما وصل الى كلمة الله فى الشرح ، لم يرد بالكلمة « اللفظ والعبارة » كما هو المتبادر ، بل أراد بها معنى آخر نفسيا وهو العقل Logos وذلك ايضا فى حدود اللغة . والمسيح بعدئذ هو عقل الله . وبانضمام هذا الى المعنى الذى أريد من كونه ابن الله - وهو القرب فى المنزلة - يصبح المسيح هو عقل الله القريب منه ، أى الذى يكون فى الوجود المرتبة الثانية بعد الله .

(١) ويحكى ذلك ايضا القرآن الكريم فى قوله : « اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمع المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والاخرة ومن المقربين » (ال عمران : ٤٥) .

والله والمسيح اذن ، أو الله وابنه ، أو الله وكلمته ، ازيليان قديمان ... لأن العقل الانساني فى اللحظة التى يتصور فيها وجود الله ، يتصور أيضا وجود كلمته معه ، فليس وجودها مسبقا بفترة من الزمان (١) .

واذا كان عيسى قد عبر عنه بالمسيح وجعل مساويا له ، فمعنى ذلك فى شرح أوريجنس أن المسيح الذى هو كلمة الله أو عقله ، حل فى عيسى الانسان . والمسيح بهذا المعنى بدأ فى شخص عيسى ، وعيسى بناء على ذلك انسان الهى : صورته الخارجية صورة انسان ، وطبيعته الداخلية مما ينتمى للاله . فهو طبيعة مركبة من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحدة ... هو مركب من الناسوت واللاهوت ، أو من الانسانية والالهية .

وسواء اعتقد أوريجنس بحقيقة هذا الحلول ، أم جعله عنوانا فقط على تمييز عيسى عن الانسان العادى ، فقد أثر عنه على العموم القول بحلول المسيح فى عيسى ، أى بحلول الجزء الالهى فى شخص عيسى الانسان .

والتوجيه الأخير فى شرح حلول المسيح فى عيسى ، مال اليه أريوس ونسطور من بعد أوريجنس ، وهم جميعا من زعماء الاتجاه العقلى فى شرح الدين . ورموا من عقيدة الحلول هذه أن تتضح زعامة عيسى ورسالته الدينية ، وتتصور طاعة المؤمنين له باعتباره المثال الذى يحتذى ، كما أوصت بذلك المسيحية .

وعند هذا الحد من الشرح لعقيدة المسيح وعيسى ، استقرت المدرسة العقلية المسيحية حتى آخر القرن الرابع الميلادى .

وفى هذا القرن الرابع قام القديس ديسقورس Diskors على أثر هذه المدرسة ، متابعا اتجاهها فى الشرح ، وهو من رجال المسيحية وأبناء الكنيسة فى الاسكندرية . وتبعه فى شرحه أبناء المسيحية فى نيسا Nicaa فى الشرق الأدنى ، وكانوا جميعا أوفياء لما أثر عن زعيم الاتجاه العقلى

(١) والفلسفة الاغريقية ، وبالأخص الافلاطونية منها ، هى التى حملت أوريجنس على التأويل على هذا النحو . فالافلاطونية يمكن أن يحمل عالمها الأزلى ، وهو المثل والنفس الكلية ، ثلاث طبقات : مثال الخير ، وبقيّة المثل ، ثم النفس الكلية . والمثل الافلاطونية قد ينظر اليها من وجهة « المعرفة والنطق » - كما نظر اليها هنا فى الافلاطونية الحديثة - فتعتبر كليات أو معلومات كلية وبالتالي تصبح مضمون العقل ، ويصبح العقل تبعا لهذا هو الطبقة الثانية بعد مثال الخير الذى يعد فى قمته . وهذا الترتيب فى العالم الحقيقى عند افلاطون على هذا النحو يعرف للافلاطونية الحديثة .

أوريجنس • لم يبدلوا فى آرائه رأيا برأى آخر خاص بهم ، كما لم يتعمقوا فى التأويل والشرح العقلى مما يعد تطورا فى هذا الاتجاه ، بل على العكس مالوا به قليلا نحو الشرح المادى ، وكلما مضى الزمن اقترب من هذا الأخير ، حتى أصبح معنى حلول المسيح فى عيسى أن عيسى كاد يكون مساويا للاله ولا اثر للناسوت فيه • وعرف الانحراف فى الاتجاه العقلى والميل به الى الشرح المادى فى فهم حلول المسيح فى عيسى على هذا النحو ، بمذهب : « المساواة » Homousios • وقد ساعدت كنيسة الاسكندرية على نشره •

وبجانب القديس ديسقورس فى الاسكندرية ، وبعد أن تحول رأى أوريجنس فى عيسى الى « المساواة » قام أريوس واتبع تعاليم أوريجنس الأصلية • بينما كان يتعذهب بها فى سوريا نسطور Nestorius • ومعنى متابعة أريوس هنا ونسطور هناك لعمل أوريجنس فى مسألة عيسى والمسيح استمرار التأويل والشرح العقلى لها على نحو ما رأينا قبل •

فأريوس انكر أن عيسى ابن الله ومساو له ، على نحو ما آل اليه الأمر على يد أصحاب مذهب المساواة ، وقال : انه انسان محض ، وقد وجدت فترة من الزمن قبل خلقه ، أى انه انسان حادث • وعلل هذا الرأى بقوله : كيف تتفق دعوى وحدة الاله مع جعل عيسى الها أيضا ؟ نعم هو شبيه للاله ، على معنى أنه قريب منه فى الدرجة والمنزلة ، ولكنه ليس مساويا له • واعتراف أريوس بكون عيسى شبيها للاله ، محافظة منه على رأى أوريجنس فى شكله وصورته •

ونسطور فى الشرق الأدنى انكر مذهب « المساواة » Homousios أيضا فى النظر الى عيسى ، بعد أن سيطر على كنيسة الاسكندرية منذ ديسقورس • ولم يكن من الطبيعى أن ينال بهذا الانكار استحسان الكنيسة البيزنطية فى القسطنطينية التى كانت تشرف على الحركة المسيحية فى الشرق الأدنى ، بل بالعكس حارب منها لأجل نظرتة الى رسول المسيحية هذه النظرة • ففى مؤتمر خلقيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى (١) ، قرر المؤتمر إعلان زندقته بسبب رأيه هذا • وأقروا فى مقابل رأيه أن عيسى مركب من طبيعتين : طبيعة الهية وأخرى انسانية ، قد اجتمعتا فيه دون أن تتحول احدهما عن الأخرى •

(١) سنة ٤٥١ م ، على عهد الامبراطورة بولشيريا Pulcheria .

ومنذ أن خالف نسطور وأريوس القديس ديسقورس في ذلك ، أصبح
للمدرسة العقلية المسيحية - وهي مدرسة أوريجنس - اتجاهان :

اتجاه نسطور (١) أو النساطرة .

واتجاه ديسقورس الذي عرف باتجاه اليعاقبة فيما بعد ، منسوبا الى
يعقوب البراذعى مكملا هذا الاتجاه في القرن السادس (٢) .

ونسطور في تأويله ، كان جريئا يحكم العقل فيه دون رغبات الكنيسة .
ومدرسته لذلك ، تعتبر في الواقع الاستمرار العقلي للفلسفة للمسيحية .

أما يعقوب فكان في تأويله متحفظا ، حرصا منه على ارضاء الكنيسة ،
فكان يتجنب تأويل النصوص الواردة في المواطن التي تعتبر في التوضيح
والاسهاب أكثر من غيرها ، إذ تأويل مثل هذه المواطن المفصلة الواضحة
يصطدم حتما بتماليم الكنيسة ، لأن دائرة الاحتمال تضيق فيها عن غيرها .
ومدرسته من أجل هذا التحفظ في التأويل ، كانت تعتبر المدرسة العقلية المدافعة
عن مسيحية الكنيسة .

وبمقدار ما تقترب المدرسة النسطورية باتجاهها في التأويل من الحركة
العقلية الفلسفية في اعتبار مؤرخي الفلسفة ، تبتعد عما يطلب في الدين كدين
وعما يكون متصلا بأهدافه . فمن أهداف الدين ومما يطلبه أيضا : توفير
القداسة للمعاني الدينية ، وتوسيع نطاق الطاعة في جماعة المتدينين ، وفي
الحياة الخاصة بالفرد المؤمن . وكلما تدخل العقل في شرح معاني العقيدة
كلما ضعفت قداستها ، وتوفرت الفرصة للتحلل من امتثال الأوامر والنواهي
بالصورة التي وردت في أصل الدين . وتعتبر المسيحية النسطورية تبعا لهذا
جديرة بتمثيل فلسفة المسيحية .

بينما تعتبر اليعاقبية ، ان لم يتقدم مذهب التفويض المسيحي ، جديرة
بان تكون أسلوب الدعوة الى العقيدة المسيحية . لا لأنها اشتملت على تأليه

(١) ولعل اعلان الحرب من الكنيسة البيزنطية عليه في مؤتمر عام ، هو الذي جعل
استمرار الحركة العقلية المسيحية ينسب اليه أكثر مما ينسب الى أريوس .

(٢) وربما عرف هذا الاتجاه باسم يعقوب دون اسم ديسقورس المقدم عليه فيه ، لان حركة
يعقوب كانت في الشرق الأدنى واقتربت بحركة نسطور ، وكانت حركة نسطور مشهورة
معروفة . فبحكم المقابلة بين الاتجاهين في موطن واحد ، عرف اتجاه ديسقورس باسم يعقوب
أكثر من نسبته الى مؤسسه .

عيسى ، بل من حيث انها تقلل من اقسام النقاش العقلى فى العقيدة ومبادئها ،
أى من حيث منهجها العام .

**والاعتزال فى الثقافة الدينية الإسلامية يمثل بالقياس على ذلك فلسفة
المسلمين ، أكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف لها . وبالتالى
مذهب السلف أجبر من الاعتزال أولا ومن مذهب الأشاعرة ثانيا. بأن يكون (١)
اساس التصحيح الدينى الإسلامى ، لأن منهجه يسوق على الصامة عا ليس فى
استطاعتهم أن يسلكوه ، وهو السير فى التذليل العقلى دون أمن من الزلل
والخطأ ، أو من الحيرة والتشكك .**

(١) وابن القيم يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيرى أن التأويل - وهو الأمر الرئيسي الذى
قام عليه الاعتزال - ضرب من التحريف فى كلام الله . فيحكى أن المصايرى فى كتابه : « حقيقة
السلف » (ص ٢٢٩ من مجموعة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨١٢ توحيد) يقول :
« ... ويثبتون - أى السلف - له جل شأنه ما أثبتته لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله
صلى الله عليه وسلم . ولا يعتدون بتضيقها لمصنفاته بصفات خلقه ؛ فيقولون انه خلق لهم بيده
كما نص سبحانه عليه فى قوله : « قال يا ايليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي » .
ولا يحرفون الكلم عن مواضعه يحمل اليمين على اليمين أو القولتين تحريف المعتزلة والجهمية
أهلهم الله . ولا يكلفونها بكيف ... وكذلك يقولون فى جميع الصفات من غير تضيق لشئ من
ذلك بصفات المبرزين المخلوقين ، بل ينتهون فيما إلى ما قاله الله تعالى ورسوله صلى الله عليه
وسلم من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه ، ولا تكليف له ولا تضيق . ولا تحريف ولا تبديل
ولا تغيير ، ولا إزالة للفظ الخير عما تعرفه العرب وتضمنه عليه » .

وفى كتاب « المنقذ من الضلال » (ص ٨٠) يقول الغزالى فى معنى هذا : « أما مقصود
علم الكلام - ومن اتجاهاته الرئيسية اتجاه الأشاعرة واتجاه المعتزلة - فهو حفظ العقيدة على
السان نضاً مسلماً وتلقى عقيدته عن الكتاب والسنة ، من تشويش المبتدعة وهجمات المخالفين
بأن يرد عليهم كيدهم ويلزمهم محاولات وهناعات تشككهم فيما هم عليه . أما أن يخلق على
الكلام عقيدة الإسلام لانسان خال عن اعتقادها فهذا ما لم يحاوله علم الكلام وما لم يكن من
مهمته ... » !

ومن قبل الغزالى يقول الجوينى امام الحرمين (كتاب طبقات الشافعية ص ٣١٠ ج ٣) :
« لقد قرأت خمسين ألفاً فى خمسين ألفاً ، ثم خلعت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم
الظاهرة ، وركبت البحر الخصم ، وغصت فى الذى نهى أهل الإسلام فيه ، كل ذلك فى طلب
الحق . وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد ، وألآن وقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق :
عليكم بين العجائز ! فإن لم يدركنى الحق بلطف بره فاموت على دين العجائز ، وتختم عاقبة
أمرى عند الزهيل على نزع أهل الحق وكلمة الاخلاص ، فالويل لأبن الجوينى - يرد نفسه - !
ويقول فى المصدر نفسه والموضع ذاته : « لا تشتغلوا (بالكلام) ، فلو عرفت أن (الكلام) يبلغ
بى ما بلغت ما اشتغلت به ، !

وعقيدة المسيح وعيسى في نظر المسيحية تتضمن اذن :

اما القول بحلول الجزء الالهي في الانسان كما قال به اوريجنس -

او بعدم حلول شيء فيه وتمحض طبيعته للناسوت كما قال اوريوس .

هل لقول غلاة الشيعة بحلول الجزء الالهي في امام من ائمتهم ، كما قالت الرزامية ، صلة بهذا النقاش المسيحي حول عقيدة المسيح وعيسى (١) ؟؟

والحكم بالايجاب او بالنفي ، يتوقف على بيان الصلة التاريخية بين ما لغلاة الشيعة وبين المسيحيين الحلوليين . ولم نقف بعد على تحديد هذه الصلة تحديدا واضحا او تحديدا علميا . فلم نعثر على اتصال بين مسيحيين كانوا يعرضون عقيدة « المسيح وعيسى » على وجه حلولى ، وبين مسلمين شيعيين او غير شيعيين نقلوا عنهم قولتهم هذه وطبقوها في عقائدهم الاسلامية .

ويؤخذ من حديث الشهرستان في الكلام عن الشيعة ، ان القول بفكرة حلول الجزء الالهي في انسان في الجماعة الاسلامية كان قبل الرزامية من غلاة الشيعة ، ويذكر على وجه التحديد ان اليهود دون النصاري كانوا مصدر هذا القول : فعبد الله بن سبأ قال لعلى رضى الله عنه : « انت انت » ، يعنى انت الاله ، ونفاه على الى المدائن بسبب ذلك . ويستطرد فيقول : « ثم يروى عنه ، أى عن عبد الله بن سبأ ، انه يقال كان يهوديا فاسلم . وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال في على » (٢) .

على انه يجوز ان يكون قول الشيعة بحلول الجزء الالهي في على ، او في امام من ائمتهم ، قد نشأ عن رغبتهم الشديدة في التحيز لعلى ونسله ،

(١) يحكى الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل ، ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩) : ان الرزامية من فرق الشيعة - اتباع رزام بن رزم - قالت بذلك . ويذكر انها « ساقط الامامة من على الى ابنه محمد ، ثم الى ابنه ابي هاشم ، ثم منه الى على بن عبد الله بن عباس بالوصية » . ثم ساقها الى محمد بن على ، واوصى محمد الى ابنه ابراهيم الامام الذي قتل بالبصرة - وهو صاحب ابي مسلم الذي دعا اليه وقال بامامته .

ثم يستطرد فيقول : « وهؤلاء ظهورا بخراسان في ايام ابي مسلم ، حتى قيل ان ابا مسلم كان على هذا المذهب ، لانهم ساقوا الامامة الى ابي مسلم ، فقالوا : له حظ في الامامة ، وادعوا حلول روح الاله فيه ... » .

(٢) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢ .

والطنايبهم في خصائصه ومميزاته مما حمل المتأخرين منهم على تقديسه ورفعته عن منزلة الإنسان العادي . لكن بما أنه في التاريخ كان إنسانا ، وعاش إنسانا ، ومات إنسانا ، ولم يتحول الى أن يكون الها ، فلا أقل من أن يكون إنسانا في مظهره ، والها في داخله . وبهذا يوفق بين الحرص على الاعتقاد بفضله وبمعظم خصائصه على الإطلاق ، وبين ما سبق من أنه كان إنسانا في كل أطواره ، فخصائص الإله حلت في على الإنسان ، أو في واحد من نسله .

وربما كان لقوة الاسلام أيام على من جهة ، ولخصومة بنى أمية لأنصاره من جهة أخرى ، أثر في عدم ظهور هذه العقيدة كراى لجماعة معينة قبل العباسيين .

وربما كان لخصومة العباسيين بعد أن تولوا الخلافة للمؤمنيين ، أو للتسامح الدينى في أيامهم ، أثر في ظهورها على عهدهم ، فظهرت بين الرزامية من غلاة الشيعة كما يحكى الشهرستانى . وعندئذ يقال في شأن هذه العقيدة أنها وليدة البيئة الاسلامية ، لأن الاستعداد النفسى لها كان موجودا بين رجال الشيعة ، وليست هناك حاجة بعد ذلك الى ادعاء أنها كانت لليهود أو المسيحيين ، ثم نقلت الى الجماعة الاسلامية عن طريق اتصالها ببعض اليهود أو المسيحيين الذين كانت لهم هذه العقيدة .

وأثر الاختلاط - ان كان له اثر - يقصر عندئذ على توجيه الشيعة في الاستدلال على هذه العقيدة من الوجهة الدينية ، أو في تعجيل معالجتهم لها (١) .

الاقانيم :

الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الأصل والمبدأ . وهى : الوجود ، والعلم ، والحياة . وتسمية هذه الأمور بالاقانيم أو الأصول يرجع الى أثر الفلسفة الاغريقية في تفكير المسيحية . وتحديدها بثلاثة يرجع الى المصدر نفسه ايضا ، لأن ما نراه هنا في المسيحية على هذا الوجه ينكرنا بـ « مثل » أفلاطون ، فقد جعلها أصول هذا « الوجود » المشاهد واعتبر هذا الوجود ظلا

(١) يحكى الشهرستانى في كتابه (الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٩ ، بدران) ، أن أحمد بن خابط من أصحاب النظام المقتضى كان يقول قولة النصارى وهى : أن المسيح تدرج بالجسد الجسمانى وهو الكلمة القمية المتجدة .

لها وشبها بها فقط . كما يذكرنا « بثالوث » افلوطين المصري ، الذى يتمثل
فى : الواحد ، والعقل ، ونفس العالم .

وإذا راعينا هنا فى الأتانيم المسيحية مبدأ التأويل فى نصوص العقيدة -
كما لاحظناه فى مشكلة المسيح وعيسى من قبل ، كان ما أردناه منها من : معنى
الوجود ، والعلم ، والحياة - شرحا أو تأويلا لعبارات والفاظ وردت فى الأصل
النصى وهو الانجيل ، وكان التأويل أو الشرح لها على هذا النحو فى حدود
اللغة واستعمال الأساليب اللغوية .

ولو فتشنا عن الألفاظ الدالة على هذه المعانى الثلاثة فى المصدر النصي
للمسيحية ، وجدناها : الله ، كلمة الله ، الروح القدس .

ولكن ما الصلة بين « الله » وما يقابله من أقنوم « الوجود » حتى يكون
الوجود شرحا لله وبديلا عنه فى القصد ؟؟

وما هى الصلة بين « كلمة الله » وما يقابلها من أقنوم « العلم » حتى
تشرح به أيضا ؟؟

وأخيرا ما هو الربط بين « الروح القدس » وأقنوم « الحياة » حتى تقصد
من الروح القدس وتراد عند إطلاقها ؟؟

الله:

ولا تتضح الصلة بين « الله » و « الوجود » إلا بعد شرح « الوجود » كما
شرحه فلاسفة الاغريق . والوجود الفلسفى هو الوجود المطلق ، والوجود
المطلق يساوى « الأول » أو « العلة الأولى » للوجود كله . وهذه المساواة
جاءت نتيجة لمنهج الفلاسفة القدامى فى بحث الموجودات :

فكانوا يبتدون فى البحث بالطبيعيات ، وهى لا تتصور إلا متصلة
بالمادة لأنها الأجسام أو ما حل فيها .

ثم يثنون بالرياضيات ، وهى وإن لم تكن أجساما لكنها تطبق فى الأجسام
أى فى المادة .

ثم يثلثون بالمجرد عن المادة وما لا يشترط فى تصويره تطبيقه فى المادة ،
وهو الوجود المطلق ، أى الذى لا يقيد بالمادة ولا يرتبط بها فى التصور

والتطبيق - وهذا الوجود المطلق اذن هو العلة الاولى او « الأول » ، اى الأول
فى الوجود .

« والوجود » ، بناء على هذا ، كلمة تقال أولا وبالذات على ما هو « الأصل »
للعالم وما اليه انتهاءه ومصيره أيضا . فمنه يبتدىء العالم المشاهد فى نشأته
وتطوره فى الوجود ، واليه ينتهى ويرتد عند فئائه . والعالم ان كان ذا حركة
فى تطوره وظهوره ، وذا حركة أخرى فى عودته ورجوعه ، « فالأصل »
ثابت غير متحرك ، وباق على حالة واحدة لا يتغير .

ولأن العالم متحرك ، كان مفتقرا الى « أصله » فى حركته عند التطور ،
ومفتقرا اليه كذلك فى حركته الرجعية الارتدادية . أما « الأصل » فغير مفتقر
الى غيره ، وهو هذا العالم . والافتقار مظهر من مظاهر النقص ، والاستغناء
مظهر من مظاهر الكمال . كما يكون سببا من اسباب الخير اذا منح المستغنى
غيره ، و « الأصل » مستغن وقد منح العالم الوجود لأنه حركة ، فهو كامل
خير .

و « الوجود » الفلسفى يقال اذن على الموجود الثابت غير المتحرك ، غير
المفتقر ، الخير بطبعه ، الكامل من ذاته . و « الله » فى نظر المسيحية جامع
لهذه الصفات كلها ، فعمل المسيحيين الفلاسفة للعقيدة المسيحية بشرحهم « الله »
فى الأصل النصى بـ « الوجود » الفلسفى يعتمد على صلة بين المدلولين ، وجامع
مسوخ لاطلاق أحد لفظيهما على الآخر . واطلاق لفظ وضع لمعنى مع ارادة معنى
آخر ذى صلة بالأول تسمح بفهم السامع له عند قيام قرينة عليه ، مما يجوز
استعماله فى نطاق اللغة .

لكن يجب ان يراعى ان تفسير « الوجود » الفلسفى بهذا المعنى ، هو
تفسير له فقط من وجهة نظر اصحاب الاتجاه الخارجى ، او الاتجاه غير الذاتى ،
او الاتجاه الميتافيزيقى فى شرح العالم . لأن هذا الاتجاه يعلق شرح العالم
فى وجوده ، وتطوره ، وغاياته ، وأهدافه ، بأمر خارج عنه : فهو يوحى
بـ « اثنيئية » ، وبمقارنة بين هذا العالم وما صدر عنه وينتهى اليه . هذا
الاتجاه فى الشرح يوحى بأن قيمة هذا العالم ليست ذاتية ، لأنه ليس مكتفيا
بنفسه كما لا يكون هدف نفسه . وهذه المفارقة ، أو هاته « الاثنيئية » تجعل
أحد الطرفين أرفع من الطرف الآخر ، وأكمل منه فى جميع صفات التقويم
والتقدير ؛ اذ المساواة التامة ترفع « الاثنيئية » ، وتخلق « الوحدة » ، وعدم
التغاير ، والفرض ان هذا الاتجاه قائم على أن هناك فى الكون اكمل وخيرا .
هناك مكتفيا بذاته ، وعلى أن فى مقابله هناك ناقصا محتاجا الى غيره . ومن

الطبيعى أن يكون الأكمل فى الكون « أصلا » لما عداه فيه ، وأن يكون الأقل منه فى الكمال فرعا عنه .

أما الاتجاه الطبيعى ، أو الاتجاه الذاتى . وهو الاتجاه الفلسفى الآخر المقابل للاتجاه السابق ، فلا يقر بأمر خارج عن العالم ، فضلا عن أن يراه علة له فى وجوده وتطوره عن أن يجعله فى النهاية هدفه . بل يرى وجود العالم من ذاته ، وهدفه هو ذاته . وأصحاب هذا الاتجاه لا يعالجون « الوجود » لهذا على نعمط ما تقدم ، فليست هناك « اثنيئية » ، وليست هناك مفارقات : فالعالم موجود ، و « الوجود » هو والعالم سواء . ومرجع الكمال والنقص بين الموجودات عندهم ليس لأن شيئا يمنع الوجود لشيء آخر ، ولا لأن موجودا يقبل ما يفاض عليه من موجود آخر ، بل لأن موجودا بلغ تطوره فوصل الى هدفه ، وأن موجودا آخر لم يزل بعد قريبا ، أو بعيدا ، من نهاية تطوره .

وربما يمكننا أن نقول : ان « الوجود » كمشكلة ، هو من مسائل أصحاب الاتجاه الأول فقط ، دون الطبيعيين أو الذاتيين أرباب الاتجاه الثانى .

كلمة الله :

والصلة بين « الكلمة » و « العلم » صلة واضحة . لأن « الكلمة » كما تقدم تطلق ويراد منها اللفظ والعبارة ، وتطلق كذلك ويراد منها العقل Logos ، والعقل والعلم يؤول المراد منهما الى معنى واحد تقريبا ، لأن العقل ادراك ما يعقل ، والعلم تحصيل ما يعلم . فاطلاق « الكلمة » وإرادة « العلم » منها اطلاق لغوى صحيح ، ولكنه اطلاق فحسب على المعنى الثانى . واللفظ حينئذ مستعمل فى غير ما وضع له ، ومسوخ هذا الاستعمال فى عرف اللغة وجود قرينة صارفة عن إرادة المعنى الذى وضع له اللفظ أولا .

الروح القدس :

وصلة « الروح القدس » « بالحياة » صلة واضحة أيضا ، اذا علم أن القوة المدبرة التى هى أساس معنى الحياة مأخوذة فى معنى « الروح القدس » . فاطلاق الروح القدس وإرادة الحياة لهذه العلاقة أمر جائز لغة .

بعد شرح الأقانيم الثلاثة وتحديد هذا التحديد المجازى القائم على التأويل ، اختلف المسيحيون فيما بينهم فيها من جهة أخرى : هل هى فى واقع الأمر شيء واحد ، أم هى أشياء مستقلة ؟؟ هل « العلم » و « الحياة » : هما عين « الوجود » ؟ أم هما شيئان آخران غيره ؟

فالميعاقبة (١) : يرون أن الأقانيم أمور مستقلة ، وأن كلا من « العلم » و « الحياة » غير « الوجود » ، وذلك تبعا للمتباعد من عدد الالفاظ الدالة عليها . ومذهبهم فى الشرح كان يميل فى آخر اطواره الى الاتجاه المادى ، لأنه كان استمرارا لمذهب القديس ديسقورس فى الاسكندرية . وبناء على رأيهم فى الأقانيم ، يصح أن ينسب اليهم القول بالتثليث فى أصل العالم (٢) .

والمساطرة (٣) : كانوا يرون أن « العلم » ليس شيئا وراء « الوجود » ، وأن « الحياة » ليست شيئا مستقلا عنه كذلك . وإذا لاحظنا ميل المساطرة فى الشرح الى الناحية العقلية ، وعدولهم فيه عن الجانب الحسى الى الناحية المعنوية ، وجدنا رأيهم فى هذه الأقانيم أمرا متوقعا منهم ، لأنه وحده هو الذى يوحى به المذهب العقلى فى الشرح . وبناء على رأيهم هذا ، نسب اليهم القول بـ « الوحدة » فى أصل العالم ، أو بوحداية الله .

ولعل مذهبهم فى الأقانيم تأثر بما قاله أفلوطين فى « واحده » ، كما سيأتى فعندما وصف أفلوطين تحت تأثير المذهب الأفلاطونى (٤) « أوله »

(١) كانت « انطاكية » أشهر مركز لتعاليمهم فى الشرق الأدنى . ويربان الأبامى ، واصطفي بارصديلة ، من أشهر علمائهم فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين .

(٢) لعل الميعاقبة هم الذين يعينهم القرآن الكريم بقوله : « يا اهل الكتاب لا تفلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق ، انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه ، فامنوا بالله ورسله ، ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيرا لكم ، انما الله واحد ، سبحانه ان يكون له ولد له ما فى السموات وما فى الارض ، وكفى بالله وكبلا . ان يستكشف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون . . . » (النساء : ١٧١ ، ١٧٢) .

(٣) كانت « الرها » و « نصيبين » من مدارسهم المعروفة . وكان من رجالهم فى العصر السابق على الاسلام : هيبا الملقب بالترجمان ، وبرويوس تلميذ هيبا (فى القرن الخامس) ، وابو القشقرى (فى القرن السادس) .

(٤) اذ ان المذهب الافلاطونى يجعل من مثال الخير المثال الاعلى أو الله الاعظم . فاراد افلوطين - وهو متأثر بمذهب افلاطون على هذا النحو - ان لا يحرم « أوله » البسيط من كل وجه ، فى الواقع والتصور ، من وصفه بما وصف به افلاطون الله الاعظم أو مثاله الاعلى ، من انه الخير .

بالخير ، اضطر أن يقول محافظة على بساطة « أوله » من كل وجه – فى الواقع والتصور الذهني – أن وصفه بالخير لا يوجب تعددا فيه بوجه من الوجوه ، لأن وصفه به ليس على معنى أن الخير قام به قيام العرض بالجواهر ، فيكون متكثرا فى التصور على الأقل ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته •

فالنساطرة يقولون « بالوجود » و « العلم » ، و « الحياة » ، لأنهم ملتزمون الشرح فى حدود النصوص المسيحية • ولكن تأثرهم بالفلسفة الاغريقية فى شرحهم العقلى حملهم على أن يروا أن التصديق بالثلاث عبارات ليس قولاً بالتثليث فى الواقع ونفس الامر ، لأن مدلولاتها ترجع فى الحقيقة الى شيء واحد : هو « الوجود » • فالوجود هو الجوهر وهو الذات الواحدة فى الواقع ، و « العلم » و « الحياة » صفتان أو اعتباران له ، وبهذا لا يوجدان كثرة حقيقية فيه ، وعلى هذا : فالله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، تلك العبارات التى وردت فى النص المسيحى لا تدل على ذوات ثلاث فى واقع الامر :

• بل الله هو الذات الواحدة ، وهو وحده أصل العالم •

• وكلمته على معنى علمه •

والروح القدس على معنى القوة المدبرة • • • حالان أو اعتباران لذاته •

والنساطرة بهذا التأويل عدوا من أصحاب مذهب « الوحدة » ، أو يمكن أن يعدوا من أصحابها • ولذلك اعتبرتهم الكنيسة البيزنطية – وهى كنيسة الشرق الأدنى – خارجين عن الجماعة المسيحية المؤمنة ، كما اعتبرتهم زنادقة هذه الجماعة ، وهم من أجل ذلك يستحقون فى نظرها لعنة الرب والمسيح (١) •

ونحن نجد « الصفاقية » (٢) من المتكلمين يقولون باثبات الصفات

(١) هذا ما قرره مؤتمر الكنيسة البيزنطية تحت رعاية الامبراطورة بولشيريا Pulcheria سنة ٤٥٠ م ، فى مدينة خلقيدون Chalcedon فى اسيا الصغرى •

(٢) يقول الشهرستاني فى المصدر السابق (ج ١ ص ٩٥ – ٩٦) : « والصفاتية جماعة كبيرة من السلف ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات ائولية : (من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوفا واحدا • وكذلك يثبتون صفات خيرية ، مثل :

للبارى ، على انها غير ذاتة ، كما نجد ابا الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة (١) يقول بها على انها وجوه للذات . ثم نشاهد تدرج رجال المعتزلة فى ارجاع الصفات كلها الى صفتين : الى كونه عالما ، قادرا . ثم نرى الجبائى من رجال

البيدين والوجه ولا يؤولون ذلك ، الا انهم يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع فتسميها صفات خبرية .

ولما كانت المعتزلة ينقون الصفات والسلف يفتنونها ، سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة .

فيالغ بعض السلف الى حد التشبيه بصفات المحدثات .

واقصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها .

وما ورد به الخبر فافتروا فيه فرقتين : فمنهم من اوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك . ومنهم من وقف فى التاويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثله شيء ، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك . الا اننا لا نعرف معنى اللفظ الموارد فيه ، مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (طه : ٥) ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتاويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد : بانه لا شريك له وليس كمثله شيء وذلك قد اثبتناه يقينا .

ثم ان جماعة من المتأخرين زاموا على ما قاله السلف فقالوا : لابد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما ورثت ، من غير تعرض للتاويل ولا توقف فى الظاهر ، فوقعوا فى التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف .

ومن السلفيين الذين لم يتعرضوا للتاويل ولا وقعوا فى التشبيه : مالك بن انس وحنبل الله عنهما ، اذ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ، ومثل : احمد بن حنبل ، وسفيان ، وداود بن علي الأصفهانى ... حتى انتهى الزمان الى الحارث بن اسد المحاسبى ، وعبد الله بن اسيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى .

وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، الا انهم باشروا علم الكلام ، وأبدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين اصولية ... الى ان جاء الحسن الأشعري ، وأيد مقالته فى مسائل من مسائل (الصلاح والاصح) بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة ، والجماعة . وانتقلت سمة الصفاتية الى الأشعرية ...

وأصبح الأشعري يقول : له صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جردها . وكما دلت الأفعال على كونه : عالما قادرا مريدا ، دلت على : العلم ، والمقدرة ، والإرادة ... الى ان يقول : وهذه الصفات لمن يتصور أن يوصف بها الذات ، الا وأن يكون الذات حيا بحياة ... والى أن يقول : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي هو ولا غيره ، ولا : لا هو ولا غيره . وعلى أن القاضى أبا بكر الباقلانى من أصحاب الأشعري ، وهو الذى وضع المقدمات العقلية (كالجوهر الفرد) فى التأليف فى علم الكلام ، أثبتت الصفات معانى قائمة بالذات ، لا أحوالا .

(١) عاش فى القرن الثانى والنصف الاول من القرن الثالث الهجرى (١٢٥ ، ٢٣٩ هـ) .

الاعتزال أيضا يجعلهما اعتبارين للذات القديمة ، وأيا هاشم يجعلهما حالين لها . ثم نرى أخيرا أيا الحسين البصري يرددهما الى صفة واحدة : هي العالمية ، ثم يدعى أن العلم عين الذات (١) .

هل بعد أن نجد هذا عند المتكلمين المسلمين ، مع ما نعرف من اتصالهم بالمسيحيين ، نعد الصفاتية متأثرة باليعاقبة ، ورجال المعتزلة على خلاف بينهم متأثرين بالنساطرة ؟؟

أم نجعل الفلسفة الاغريقية - في صورة الأفلاطونية الحديثة ، وما ورد فيها من التوفيق بين وحدة (الأول) من كل وجه ، واقصافه بوصف الخير - هي التي أثارت مشكلة الصفات في الجماعة الاسلامية ؟؟

بعض الكاتبيين (٢) يرى أن المسيحيين كانوا أصحاب التأثير على بعض آراء المسلمين في ذلك .

لكن الظاهر أن الفلسفة الاغريقية في صورة الأفلاطونية الحديثة هي التي لفتت نظر المسلمين الى مشكل الصفات في العقيدة الاسلامية ، وأوحت الى بعضهم برأى معين فيه ، كما أنها من قبل المسلمين هي التي أوحت بمثل هذا الرأي المعين لدى المسيحيين ، وجعلت فريقا منهم يتأثر بما ورد فيها من حل خاص ، بينما وقف الفريق الآخر عند حد الظاهر من التعبير في المصدر النصي .

والشهرستاني يرى أن المعتزلة في حلولهم لمشكل الصفات قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين ، وفي مقدمة هؤلاء الفارابي وابن سينا (٣) . . . اذ يحكى عن مذهب الواصليين منهم :

(١) المسلمون - ما بين نصيبين وعقليين ، ما بين سلف ومعتزلة - متفقون جميعا على وصف الله بما وصف به نفسه في القرآن ، لا ينكر فريق منهم شيئا من ذلك ، ومتفقون من جهة أخرى على أن « القديم » واحد . ولكن كيف يحافظ على وحدة « القديم » ، مع وجوب اتصافه بصفات متعددة ؟؟ واختلاف الصفتانيين - من سلف ثم اشاعرة مع المعتزلة - يكاد يكون في الواقع اختلافا فقط في محاولة التوفيق بين وحدة « القديم » واتصافه بصفات متعددة .

(٢) ذكر الشهرستاني (ج ١ ص ٥٧) في المصدر السابق أن رأى الهذيل العلاف في أن الصفات وجوه للذات ، هو يعينه رأى النصاري في اتقانهم .

(٣) سنرى أن الفلسفة الاغريقية في صورة الافلاطونية الحديثة ، هي التي آملت على الفارابي وابن سينا تفلسفهما القائم على التوفيق بين الدين والفلسفة . ومن نتائج هذا التوفيق ارجاع جميع الصفات الى صفة واحدة هي العلم ، وجعل العلم « عين الذات » .

« واعتزالهم يدور على أربع قواعد • القاعدة الأولى : القول بنفى صفات البارئ تعالى من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة • وكانت هذه المقالة فى بدئها غير ناضجة ، وكان اصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين • قال : ومن اثبت معنى وصفة قديمة ، فقد اثبت الهين •

وانما شرعت أصحابه - يعنى أصحاب واصل بن عطاء - فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبائى ، أو حالان ، كما قال أبو هاشم (١) ، وميل أبى الحسن البصرى الى ردهما الى صفة واحدة هى العلم ، وذلك عين مذهب الفلاسفة • (٢)

وفى موضع آخر يحكى عن مذهب الهنيلية منهم بقوله : « وانما انفرد أبو الهذيل العلاف عن أصحابه بعشر قواعد : الأولى أن البارئ عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته • وانما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة ، الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع الى السلوب أو اللوازم • والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفى الصفة والثانى اثبت ذاتا هى بعينها صفة • أو اثبت صفة هى بعينها ذات • • • • • (٣) »

ومن أسند من الكاتبيين تأثر المسلمين فى مشكلة الصفات بالجدل المسيحى حول الأقانيم لا يختلف فى الجوهر عن ذلك الذى أسنده الى الفلسفة الاغريقية ، لأن الجدل المسيحى حول الأقانيم أو غيرها من مسائل العقيدة المسيحية تأثر بدوره بالفلسفة الاغريقية (٤) •

(١) « الحال » تعبير عن الوساطة بين الموجود والمعدوم • ويراجع النقاش حوله فى كتاب (المواقف) للابجى فى المقصد السابع من المرصد الاول من المرقف الثانى •

(٢) الشهرستانى فى المصدر (ج ١ ص ٥٢) عند الكلام عن الواصلية أصحاب أبى حنيفة واصل بن عطاء الذى كان أيام عبد الملك بن مروان وابنه هشام بن عبد الملك •

(٣) (ج ١ ص ٥٧) من المصدر السابق •

(٤) « سانتيلانا » فى منكراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية رقم (٢٦٠٤٢) فى قسم المخطوطات بالجامعة المصرية : « فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الافلاطونية سارت فى افكار الامم منذ نشأتها سريان الدم فى بدن الانسان • منها أخذ ارسطوطاليس ثم الاسكندرانيون »

الجبر والاختيار :

والمسيحيون كجماعة دينية لها دين وعقيدة تقوم على عبادة الانسان لله وخضوعه له ، لايد أنهم اختلفوا - كما اختلف اليهود وغيرهم من قبل - فى تحديد علاقة الانسان بالله .

اهى على نمط افناء المخلوق فى خالقه ، فما يجرى على يد المخلوق هو فعل الخالق ومظهر قدرته ؟؟

ام على نمط الاعتداد بالمخلوق مع تعظيم الخالق ، فالانسان مع كونه مخلوقا ومظهرا من مظاهر قدرة الخالق ، له استقلال وله ارادة واختيار : له تصرف ولكن فى دائرة اضيق مما لله الخالق ، وله مجاله وعالمه كما لله مجال وعالم ، ولكن مجال الانسان وعالمه اصغر مما لله ؟؟

ويغلب على الظن ان اليعاقبة من المسيحيين كانوا هم القائلين بالجبر .
لان مذهبهم الذى نصب اليهم ال امره الى ان يكون قريبا من مذهب اصحاب النص والتفويض ، واصحاب الاتجاه النصي او اصحاب موقف التفويض فى العقيدة ارتضوا موقفهم هذا ، لانهم خشوا ان تخطىء افهامهم الانسانية فيما كان متزلا من عند الله ان هم حاولوا شرحه وتفسيره ، ولذا رأوا من الأصوب ان يردوا ما لله اليه بالوقوف عند حد التسليم والايمان به ، دون تدخل فى شرحه . وخشيتهم هذه من غير شك مظهر من مظاهر مبالغتهم فى الخشوع لله ، كما انها من ناحية اخرى تصور ضالة شخصيتهم او انعدامها بجانب الله .
واذا ضعفت الشخصية او اوشكت على الانعدام فلا يكون موضوع الحديث فندت تصرف خاص بها ، ولا حرية واختيار فيما ينسب اليها من افعال .

كما يغلب على الظن ايضا ان النساطرة فى مقابل اليعاقبة هم اصحاب القول بالاختيار ، لان مذهبهم قائم على التأويل والميل العقلى ، وهم لهذا ادخلوا شخصيتهم فى فهم ما جاء عن الله وتحديد ما اراده منه ، فلم وجود بجانب وجود الله ، ولهم تبعا لذلك شرح فيما جاء عنه ، وخضوعهم لله ليس

نصييا والمرا من اصولهم . ومنها اخذ الالهيون من النصارى امهات اقوالهم فى التثليث والاتانيم والنفس الانسانية وبقيائها بعد الموت ، حتى امتزجت باقوالهم امتزاج الصرة باللحم ومنها اخذ جم غفير من المعتزلة - كشماعة وابى هاشم وغيرهما من حكماء الاسلام - اقوالهم .
من الماضرة الثانية .

لدرجة الافناء أو ما يقرب من هذه الدرجة . وما يجرى فى الكون فى نظرهم ليس مصدره الله وحده على الاطلاق ، بل مصدره الله والانسان معا ، وان اختلفت دائرة كل منهما سعة وضيقا .

وربما لوجود جبريين بين فرق المسلمين يلغون شخصية الانسان ولا يعتقدون بوجوده فى علاقته بالله ، ولوجود اختياريين بينهم ايضا يقومون وجوده فيرون له حرية فى تصرفاته كما يرون له استقلالاً فى افعاله (١) ، ربما لوجود هاته الفرقة أو تلك يحكم بعض المعالجين للتفكير الاسلامى الالهى بتأثرهما بيمائية المسيحيين ونساطرتهم .

و « ماكس هورتن » قد أصدر بالفعل مثل هذا الحكم ، اذ ينص على أن « علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحى فى الشرق ، يؤكد قبل كل شيء الاختيار الانسانى ومسئولية الانسان الكاملة فى تصرفاته ولا كانت أدلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (رجال الاعتزال) رأوا من أنفسهم لا محالة اتباعه ، ورأوا وجوب الأخذ به . لأجل هذا نشأت فكرة الاختيار فى المدرسة العقلية من مدارس علم العقيدة الاسلامية الذى هو علم الكلام » (٢) .

و « ماكس هورتن » هنا كما نرى فى عبارته هذه يصرح بأخذ المعتزلة عقيدتهم فى الاختيار من المسيحية فى الشرق ، لكنه لا يضيف اليها نصاً آخر يفيد تأثر الجبرية من المسلمين بالفريق الآخر من المسيحيين ، لأنه اذا كان اختلاط المسلمين بالمسيحيين هو وسيلة تأثر المعتزلة برأيهم فى الاختيار ، فيجب أن يكون من نتيجته أيضا تأثر جبريى المسلمين بجبريى المسيحيين ، لأن المسيحيين لم يكونوا جميعاً من اصحاب الاختيار كما ذكرنا .

فهل هو يريد أن يضمن حكمه على النحو السابق القول بأن الجبر خصوصية للاسلام ، وأن الاعتقاد به بين المسلمين ناشئ عن عوامل محلية اسلامية ؟؟

ان كان هذا بعض ما يرمى اليه من حكمه هنا ، فقد بعد فيه من غير شك عن صفات الباحث الناقد ، التى أولاها الحيدة وعدم التأثر بالعواطف فى الأحكام : فقد رأينا فى اليهود وفيمن قبل اليهود جبريين ، ولم يولد الاسلام

(١) تقدمت الإشارة فى هذا الكتاب للفرقتين الاسلاميتين التى تنزع أحدهما للجبر والاخرى للاختيار .

(٢) فى كتابه « فلسفة الاسلام » ص ٢٠١ طبع ميونخ سنة ١٩٢٣ .

بعد الذى يجعل القول بالجبر خاصة له ! أليكون الاسلام فى نظره قد أثر قبل أن يوجد فى اليهود ومن قبلهم ، حتى وجدنا بين هؤلاء هؤلاء جبريين ؟؟ أن الأخذ بذلك يعبر عن منطق غريب يختص به « ماكس هورتن » وحده .

على أن مصدر الاسلام مع ذلك وهو القرآن ، جمع مسع الآيات التى ظاهرها الجبر آيات أخرى تثبت المسئولية الفردية ، بعد أن تسند للفرد حرية واختيارا فى تصرفاته وأفعاله .

فوجود الجبر بين اقوام متدينة مختلفة فى اديانها وعقائدها ومختلفة كذلك فى ازماتها ، يدل على أنه ظاهرة نفسية للجماعة الانسانية المتدينة على العموم وعلى أنه ليس خصوصية لدين معين . وإذا لم يكن خاصة لدين معين ، فما يقابله من عقيدة الاختيار لابد أن يكون من الظواهر النفسية العامة للجماعة المتدينة أيضا ، لأنهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية . فإذا عثر المؤرخ الدينى على احدهما فى جماعة مؤمنة ، فلا بد أن يعثر عند التفتيش فى اعتقاداتها على الظاهرة الأخرى .

فاعتراف « ماكس هورتن » بناء على ذلك بوجود عقيدة الاختيار بين المسيحيين ، يتضمن الاعتراف أيضا بوجود عقيدة الجبر بينهم . وإشارته الى وجود الجبر بين المسلمين ، يتضمن لا محالة أيضا الإشارة الى وجود عقيدة الاختيار بينهم لا على أنها منقولة اليهم عن غيرهم ، بل على أنها من تطورات الاعتقاد فى جماعتهم .

ثم أيعتقد ماكس هورتن بعد هذا : أن عقيدة الاختيار فى أساسها وتوجيهها خاصة من خواص المسيحية ؟ أم يرجع أن الفلسفة الاغريقية كانت من عوامل نشوج هذه العقيدة عند المسيحيين ؟ أو من عوامل لفت نظرهم اليها على الأقل ؟؟

يغلب على الظن أنه يحتضن المسيحية ويحرص على أن تكون مسايرة للانسان فى تفكيره ، كشأن علماء العقيدة فى القرون الوسطى . أو أنه لا يرى فرقا بين شروح المسيحية ونصوصها ، أو شروح أى دين ونصوصه . وكأنه ينظر الى أن آراء شراح المسيحية تساوى من حيث قيمتها فى الحجة تفصيل الرسول وبيانه لما أجمل فى نصوصها . ويأخذ تبعا لهذا برأى النساطرة فى الأقاليم أو فى علاقة الانسان بالله مثلا على أنه تصوير للمسيحية المنزلة ، وليس تصويرا لمذهب خاص اعتنقه فريق من المسيحيين من بين مذاهب متعددة فى العقيدة المسيحية أوجدتها صنعة الانسان العقلية تحت تأثير عوامل انسانية أخرى .

وسواء اكان الباحث له تقليد علماء القرون الوسطى ، او عدم التفوق
بين شروح الدين ونصوصه ، وحمل الانسان المؤمن فيه ووحى له به ...
فانه بهذا او بذاك يبعد عن ان يكون بين مؤرخى الأديان او مؤرخى الفلسفة .

والى هنا نرى ان اثر اليهودية او المسيحية فى التفكير الاسلامى الالهى
لا يعدو فى الغالب توجيه نظر المسلمين الى معالجتهم مشاكل ، تعتبر مشاكل
كل جماعة انسانية لها دين وعقيدة .

اما الطريقة فى حلول بعض هذه المشاكل ، وان ربيت الى المسلمين فى
طى المسيحية . الفلسفة على الأخص . مع تأثرهم بها فى بعض الأحيان ،
فمصدرها فى النهاية فلسفة الاغريق ، كما لاحظنا ذلك مثلاً من مسألة
الأقانيم .



المصدر الغربى

والفلسفة الاغريقية هى المصدر الثانى من مصدرى الثقافة غير
الاسلامية ، التى يظن انها اثرت فى التفكير الاسلامى الالهى منذ الاختلاط ،
او يدعى انها اثرت فيه ... سواء اكان فى توجيهه الى معالجة المشاكل التى
عالجها ، او فى الحلول التى رآها لها .

وهى لم تصل الى المسلمين - سواء عن طريق الترجمة والنقل بوساطة
السريان المسيحيين من نساطرة وبعاقبة (١) ، ام عن طريق اشتراك حملتها مع
المسلمين فى احاديث الجبل مشافهة - كما تركها فلاسفة الاغريق انفسهم ،
بل وصلت اليهم بعد ان عملت فيها عقلية أخرى غير العقلية الهيلينية
(الاغريقية) ... وهى عقلية العصر الرومانى ، التى كان لها طابع خاص
ينسب اليها وتتميز به .

ولذا لم يكن ما وصل الى المسلمين منها كله للاغريق ، سواء فى
النصوص أو فى شروح هذه النصوص . كما لم يكن كله انتاج فترة واحدة
او عصر واحد من عصور تاريخ الفلسفة ، بل يعد انتاج عصرين متلاحقين :

(١) النساطرة هم الكثرة : وتتلبد ذلك يتضح مما فرقنا به بينهم وبين البعاقبة فيما
سبق فى هذا الكتاب ، ومن انهم هم الذين يمثلون المذهب العقلى فى المسيحية ، فمن اشتغل من
المسيحيين بالفلسفة الاغريقية ، كانوا لهذا من النساطرة أكثر من غيرهم .

العصر الهليني ، والهليني الروماني . وكان طابعه لأجل ذلك طابعاً مزدوجاً
أو مزيجاً من طابعين مختلفين ، تبعاً لما كان بين العقليتين اللتين تناولتا في
عصرين متلاحقين من اختلاف في التوجيه وفي النظرة إلى الحياة .

• والعصر الهليني أو الاغريقي : يقصد به الزمن الذي كان فيه التفلسف
الغربي وفقاً على العقلية الاغريقية . وذلك منذ القرن السادس أو الخامس
إلى آخر القرن الرابع قبل الميلاد . وتقع فيه مدارس : الطبيعيين اليونانيين ،
والإيليين والفيثاغوريين ، والسوفسطائيين . كما تقع فيه مدارس : سقراط ،
وأفلاطون ، وأرسطو ، والمشائين .

أما العصر الهليني الروماني : فهو تلك الفترة الزمنية التي تلت هذا
العصر ، وتفلسفت فيها عقلية أخرى غير العقلية الاغريقية فيما خلفته هذه من
تراث فلسفي . والعقلية الأخرى التي تفلسفت فيه ليست هي العقلية الرومانية
وحدها ، كما يعطى ظاهر التعبير بـ « العصر الهليني الروماني » ، بل هي
عنوان على كل عقلية متفلسفة جاءت بعد العقلية الاغريقية في العصر التالي
لعصر الاغريق : ف بجانب عقلية الرومان تفلسفت هنا عقلية مصرية وأخرى
سورية ، وبمعنى أعم عقلية شرقية . فالعصر الهليني الروماني هو إذن الزمن
الذي تفلسفت فيه العقلية الانسانية في ظل الامبراطورية الرومانية ، فيما تركه
الاغريق للانسانية من تراث فلسفي . ويبتدىء من آخر القرن الرابع قبل الميلاد
إلى منتصف القرن السادس في بيزنطة وروما . وإلى منتصف القرن السابع
في الاسكندرية ، وإلى القرن الثامن في سوريا والعراق في مدارس : الرها
ونصيبين وانطاكية ، أي إلى عهد الترجمة والنقل عند العرب .

وتقع في هذا العصر مدارس : الرواقية ، والابيقورية ، والشكاك ،
والفيثاغورية الحديثة ، والأفلاطونية الحديثة ، والافغوسطية ، ومدرسة
الاسكندرية الفلسفية .

ولكل من العصرين الاغريقي والهليني الروماني طابعه وخصائصه ، كما
أشرنا إلى ذلك . والوقوف على خصائص العصرين وقوف في الجملة على
خصائص الفلسفة التي وصلت للمسلمين قبل أن تتفلسف فيها عقليتهم ، وقبل
أن تتخذ منها موقفاً مردداً بين القبول والرفض لها (١) .

(١) نذكر هذه الخصائص على وجه الإجمال ، بذكر طابعي العصرين اللذين مرت بهما
الفلسفة الاغريقية إلى أن وصلت إلى المسلمين ، يلقي ضوءاً على موقف العقلية الاسلامية من
أراء الاغريق ، وعلى الاخص فيما نسميه الفترة الأولى من فترات التفلسف الاسلامي في
المرحلة الثانية ، وهي مرحلة ما بعد الاختلاط .

طابع العصر الاغريقى :

الفلسفة الاغريقية لم تكن ابتكارا لفلاسفة الاغريق ، بل كانت بالاحرى انقزاعا واختيارا مما كان لديهم من ثقافة قبل عهدهم بالتفلسف . اذ التفلسف عندهم هدف اول الامر الى التخلص من سلطان طائفة معينة ، هى طائفة الكهنة او ارباب المعرفة الدينية ، كما هدف بالتالى الى التخلص من قداسة تعاليمهم ووجوب الايمان بها كما تلقى على الشعب وتلقن له ، وذلك عن طريق وضعها موضع النقد وتحت ميزان العقل الانسانى ، فما أيدى العقل منها عد من ضروب الفلسفة ، وما لم يرجح لديه بقى فى حيز الاساطير الدينية . فصلة الفلاسفة الاغريقية بثقافة الاغريق الدينية وبمعارف الكهنة فيهم صلة وثيقة ، وتأثر تلك بهذه امر واضح . على معنى ان فلسفة الاغريق احتوت على عناصر من ثقافة الشعب الاغريقى ، بعد ان قوم العقل الفلسفى هذه العناصر واستخدم فى تقويمها معايير وضعها هو نفسه للتمييز بين المنطقى وغيره منها .

ولهذه الصلة بين فلسفة الاغريق وثقافة الشعب الاغريقى الدينية ، نعثر فى الفلسفة الاغريقية على عناصر الديانات الشعبية البدائية التى كانت للعقيدة الاغريقية قبل التفلسف وفى زمنه . وعقيدة الاغريق كانت أدخل فى معنى البدائية من اية ديانة شرقية صاحبها فى الوقت .

واهم هذه العناصر التى تعد طابعا للديانة البدائية على العموم : عنصر اعتقاد التعدد فى مصادر التأثير فى الكون وفيما يجرى فيه من أحداث .

ومعنى ذلك أنه يعتقد أن المؤثر فى الكون متعدد وليس واحدا . . . هو كثير مختلف ، موزع بين قوى طبيعية أو أخرى مجردة عن مشخصات الطبيعة . لكن اذا عثرنا على عنصر التعدد هذا فى الفلسفة الاغريقية ، عثرنا عليه فى صورة تغاير ما يكون عليه فى الديانة الشعبية : عثرنا عليه مصقولا ، أو بعبارة أخرى عثرنا عليه خفيا مستورا . اذ الفرق بين فلسفة وديانة شعبية ليس فى ذات العناصر التى تكون فى كل منهما ، بل فى الصورة التى تبدر فيها هذه العناصر ، تبعا للفرق بين العمل العقلى الذى هو أساس الفلسفة والتصور الخيالى البدائى الذى هو أساس العقيدة الشعبية .

فنسبة التأثير فى أحداث الكون الى عقول الأقلاك – كما يراه بعض فلاسفة الاغريق فى الصلة بين عقل القمر وعقل الانسان – ينبئنا عن أثر العقيدة الشعبية اليونانية فى الفلسفة الاغريقية . فالعلة الأولى ليست هى وحدها المؤثرة فى الكون فى نظر هؤلاء الفلاسفة ، بل بجانبها قوى أخرى

لها التأثير فيه أيضا - وهى تلك العقول التى تحرك الأفلاك ، وهى متعددة مختلفة المنازل والراتب . غير أن العقيدة الشعبية اذا عبرت عن مصائد التأثير هذه بالآلهة ، عبرت عنها الفلسفة بالعقول . والاختلاف بينهما اذن فى التعبير فقط ، لكنه ينبىء من جهة أخرى فى مجال التطور الفكرى عن الفرق بين تصور انسانى بدائى وتفكير منطقى .

وجعل « النار الهيرقليطية » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية ربما يعتبر أثرا من آثار تقديس « النار » على العموم فى الديانات الشرقية ، وقد تسرب كثير من رسومها الى الاغريق عن طريق الاختلاط بين الشرق والغرب فى القديم ، وربما يعد أثرا لما عرف فى القصص الدينى للشعب الاغريقى من أنه كان يؤله « النار » .

وعلى كل حال ، فالرأى الفلسفى القائل بجعلها أصلا للعالم ذا صلة وثيقة بتقديسها فى الديانات القديمة .

وجعل « العقل الايليانى » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية أيضا ربما كان نتيجة لتقديس « النفوس » . وقد كان تقديسها أصلا لعقيدة التآليه فى الديانات البدائية (١) .

وكما أن تأثر الفلسفة الاغريقية بالعقيدة الشعبية اعتبر طابعا خاصا بها ، كذلك مما يعد طابعا تميز به أيضا أن التفلسف الاغريقى فى بدء أمره كان فى موضوعات متفرقة لم يقم على منهاج موحد ، ولم يراع التنسيق فى خطواته . وربما من أجل ذلك ، كانت نتائج بحث موضوع فيه تناقض نتائج بحث موضوع آخر عند الفيلسوف الواحد . وأصحاب « النظام الفلسفى System » - وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطو - كان لتفلسفهم هذا الطابع أيضا ، ولم يغنهم أنهم اعتمدوا على فكرة واحدة فى جميع خطواتهم فيه . وسبب ذلك أن الفيلسوف الاغريقى فى معالجته لموضوع ما ، ربما تأثر فيها بأقوال بعض السابقين عليه ، فإذا حاول معالجة موضوع آخر تأثر بأقوال أخرى لبعضهم أيضا . ولو نظمت هذه مع تلك ، استحال أن تتكون منها جميعا وحدة منسجمة ، مع أنه تأثر بكل النوعين وبدا تأثره هذا فى معالجته الفلاسفية لكل من الموضوعين .

(١) يرى « فند » العالم الالمانى ، فى كتابه « علم النفس للجماعة » فى الجزء الخامس طبع Kroener بليزج سنة ١٩٢٢ : أن تقدير النفوس أساس التآليه فى العقائد البدائية .

ويبدو هذا الطابع ، وهو طابع عدم الانسجام ، فى تفلسف افلاطون .
وارسطو اكثر وضوحا منه فى تفلسف غيرهما • وذلك لأن « نظامهما »
الفلسفى عبارة عن محاولة عقلية واسعة النطاق قصد كل منهما أن يدخل فيها
وحدات التفلسف الاغريقى السابقة عليه • وقد استعان كل فى تحقيق محاولته
بفكرة عرفت به وعرف هو بها

فاستعان افلاطون بفكرة « المثال » •

« الصورة والمادة » •

بينما استعان ارسطو بفكرة « القطور » ، أو بما يسميها كذلك بفكرة

وهما وان نجحا فى الجمع بين الفكر الفلسفى السابقة عليهما ، لكن لم
يبلغ نجاحهما فيه حد صهر التراث الفلسفى الماضى كله واخراج وحدة منه ،
متسقة فى جوهرها وفى داخلها كاتساقها فى شكلها ومظهرها • لأن هذا
التراث الفلسفى الاغريقى ينسب الى عدة مدارس مختلفة ، قامت على أسس
ربما تكون متباينة فى نظرتها الى الحياة ، وفى تقديرها للعالم •

فقد كان من هذا التراث :

الاتجاه الطبيعى : وهو ذلك الاتجاه الذى يقوم الطبيعة ويقدر وجود
المادة ، ولذا يحكم ببقاء العالم وأزليته كما يحكم بقدمه ••• فى مذهب
ديمقريط ومذهب اليونانيين قبله •

وكان منه الاتجاه الالهى : الذى يعترف بما يعد الطبيعى ، وهو ذلك
الاتجاه الذى ينقل مصدر هذا العالم المشاهد فيما هو خارج عنه ••• ويمثله
مذهب الايليين وسقراط •

وكان منه الاتجاه الصوفى : وهو الذى يرمى الى التقليل من قيم العالم
الحسى أو إنكارها ، ويحمل النفوس من أجل ذلك على الهرب منه ، والفرار
الى عالم آخر يرى فيه السعادة التامة والحرية المطلقة لها ، بعد أن كانت
مقيدة بقيود المادة فى هذا العالم وشقية بها ••• ويصوره مذهب
الفيثاغوريين •

وكان منه الاتجاه المنطقى ، أو الاتجاه الانسانى : وهو القائم على
اعتبار الانسان وتكوينه فى كسب المعرفة ، وجعل عقله معيارا لاختبار

الحقائق ٠٠٠ ومذهب سقراط ، والسوفسطائيين قبله ، مع ما بينهما من
فرق ، يحكيان هذا الاتجاه .

فتأثر الفيلسوف بهذه المدارس المتنوعة والاتجاهات المختلفة ، لابد أن
يبرز في انتاجه مهما قويت شخصيته . وبقدر تعدد المدارس الفلسفية المختلفة
التي يتصل بها الفيلسوف في تفلسفه ومعالجته العقلية ، يكون اختلاف الأثر
وتعدد جوانبه فيها .

وكل من افلاطون وأرسطو حاول أن يهضم في « نظامه » كل ما سبق به
من آراء ، رغم تعددها واختلافها . ولتعدد تلك الآراء واختلافها ٠٠٠ نجد في
انتاجهما الفلسفي ما يصور أثر المدارس الفلسفية السابقة عليهما :

فأفلاطون ، مع كونه الهيأ ، غير صريح في القول بقدم العالم
أو بحدوثه . وهو ينزع الى التصوف ، ومع ذلك يلقب بصاحب « الكلبيات »
في المنطق ، مع أن التصوف يعتمد على البصيرة والمنطق يعتمد على العقل :

وأرسطو موحد ، يقول : بأن واجب الوجود واحد ، ومع ذلك يصحح
قدم العالم ويؤمن بأبدية النفوس ، الأمر الذي يقتضى تعددا بين القدماء .
وهو صاحب « الإرخانون » ، ومنظم « معيار » الفكر بتنظيمه المنطق
الصوري ، ومع ذلك يذعن لدعوى تأثير عقل القمر في عقل الانسان ، ويصلا
العقل المستفاد بالعقل الفعال على جهة أن أحدهما قابل والآخر فاعل .

ومعرفة هذا الطابع للفيلسوف الاغريقي ، وهو طابع الجميع ، من شأنها
أن تسهل مهمة الباحث الذي يحاول التفتيش فيه على رابطة أو روابط تؤلف
بين فيلسوف وآخر من فلاسفة الاغريق وتوفق بينهما . فسيعثر حتما في
تفلسفهما على رابطة فأكثر تجمعهما . كما قد تقدم اليه الأدلة للحكم عليهما
بعد الاختلاف .

وعمل المدرسة الاقلاطونية الحديثة من بين مدارس العصر الهليني
الروماني على الأخص ، كان لا يتعدى اختيار ما يلائم بعضه بعضا من تفلسف
الاغريق . وعندما بدت في فلسفة المدرسة مشابهة بين افلاطون وأرسطو ،
لم تكن هي مختلفة في نسبة آراء لواحد منهما لم تكن له : محاولة بذلك اظهار
عدم الاختلاف بينهما : مع أن الاختلاف في النسبة كان رغبة منشودة في
اتجاهها ، ولم يكن منها في واقع الأمر أكثر من « اقتضاب » من فلسفة كل
منها . وفلسفة كل منهما لما تقدم ، تعطى حتما وجه الشبه والملازمة ، لأنها

جمع لشتيت الآراء المختلفة مهما قيل فيها من اتساق وتآلف . وكل ما عمله الواحد منهما في هذا الشتيت لم يكن الا محاولة ايجاد وحدة منه لم تبلغ خد الانسجام والتآخي : فأرسطو ، مع براعته ودقته في هذه المحاولة ومع عمقه فيها اكثر من استاذة أفلاطون ، مؤمن موحد وملحد زنديق ، منطقي تجريبي وزاهد متصوف ، ينكر البعث ويقول به .

وبعض مؤرخي الفلسفة الاغريقية ، لأنه غفل عن هذا الطابع ، اتي . بعدة محاولات لرفع ما يبدو في فلسفة أفلاطون أو أرسطو من تناقض . وتضارب . وكان قوام هذه المحاولات انكار نسبة بعض الآراء الى الفيلسوف ، أو العمل على تقليل الهوة بين الرايين المتضادين بوضع رأي منهما في فترة من حياة الفيلسوف ووضع الرأي الآخر في فترة أخرى سابقة أو لاحقة للفترة التي عينت أولا . لكن الواقفون من المؤرخين على هذا الطابع للفلسفة الاغريقية ، وهو أنه تفلسف متأثر بعدة عوامل مختلفة لا تكون وحدة منسجمة . لا يحاولون هذه المحاولة ، بل يجعلون قيمة تفلسف الفيلسوف فيما وراء الانسجام والتآلف لأنه غير موجود في واقع الأمر ، يجعلونها في التفسير أو التعبير ، في صياغة العبارات الفنية ، وهي العبارات الاصطلاحية .

فالفلسفة الاغريقية كما تشتمل على عنصر الوثنية في صورة مقنعة غير صريحة وهو عنصر اعتقاد التعدد في مصادر التأثير : تشتمل أيضا على تضارب خفي مستور ، أو على عدم انسجام تام بين الفكر والآراء التي جاءت نتيجة لبحوث في موضوعات مختلفة ، أو كانت جمعا لاتجاهات فلسفية متعددة .

طابع العصر الهليني الروماني :

لهذا العصر ثلاثة أطوار ، أو تقع فيه ثلاث فترات يتميز بعضها عن بعض . وان كان لها جميعا طابع عام ، هو طابع العصر كله :

الطور الاول : من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن الأول قبل الميلاد أيضا . وتقع فيه : الرواقية ، والابيقورية ، ومدرسة الشكاك ، وبداية مدرسة « الانتخاب والتوفيق » Fklektizismus .

الطور الثاني : ويمتد من منتصف القرن الأول قبل الميلاد الى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، وطابعه « الانتخاب والتوفيق » : الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة والتوفيق بين بعضها بعضا أو بينها من جهة وآراء

الأخرى دينية أو تصوفية من جهة أخرى . كما يتميز بالعمل العلمي في كتب القدامى من مؤسسى المدارس الفلسفية الاغريقية عن طريق شرحها والتعليق عليها .

وفي هذا الطور دخل التصوف الدينى الشرقى فى عناصر « الاختيار » مع الفلسفة الاغريقية . وتقع فيه « الرواقية المتأخرة » ، والفيثاغورية الحديثة ، والإبيقورية المتأخرة ، والفلسفة الهلينية اليهودية (قبلون الاسكندري أو اليهودى) . والفلسفة الهلينية اليهودية هى النوع الفلسفى الذى اشتبكت فيه آراء الاغريق مع العقيدة اليهودية عن طريق التوفيق بين الطرفين ، بإمالة أحدهما بالشرح نحو الآخر أو بتأليف يجمع فيه بينهما .

الطور الثالث : ويمتد من منتصف القرن الثالث بعد الميلاد الى منتصف القرن السادس فى بيزنطة وروما . وإلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد فى الاسكندرية . ويمثل سيطرة الافلاطونية الحديثة ، وقيام مدرسة الاسكندرية وتطورها .

فالافلاطونية الحديثة : لا تعدو اذن أن تكون حلقة من حلقات العصر الهلنى الرومانى . وهى آخر حلقة فيه على وجه التحديد بناء على رأى بعض مؤرخى الفلسفة ، أو هى الحلقة السابقة على الحلقة الأخيرة فيه بناء على رأى بعض آخر . ووقعها فى هذا العصر يعطيها طابعه وخصائصه ، وقد امتاز بأنه لم يكن عصر انشاء بل كان عصر عود على يده : امتاز يأن العقيدة المتفلسفة فيه لم يكن لها استقلال فى الانتاج الفلسفى ، فتفلسفها كان قائما على ما خلفه رجال العصر الاغريقى ، وهو العصر السابق عليه . وعمسلف الفلسفة فيه كان عبارة عن « انتخايب » من المدارس الفلسفية السابقة ، و « مزج » العناصر المنتخبة بعضها ببعض ، أو شرح وتعليق على كتب القدامى السابقين ، وبالأخص على ما لأفلاطون وأرسطو .

وقد مالت الرغبة فى « الانتخاب » الى الأخذ من التصوف الشرقى ، وضم بعض عناصره الى الفلسفة الاغريقية . وظهرت هذه الرغبة بالأخص فى الطورين الثانى والثالث لهذا العصر .

فتفلسف رجال الافلاطونية الحديثة بناء على هذا دار فى مدارس الفلسفة الاغريقية ، والتصوف الشرقى . وطابعه يتمثل فى « الانتخاب » من تلك المدارس ، أو منها ومن التصوف الشرقى . كما يتمثل فى الشرح والتعليق على كتب القدامى .

وإذا قلنا : ان تفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة كان يدور في مدارس الفلسفة الاغريقية ، فمعنى ذلك اننا نعثر في هذا التفلسف على خواص الفلسفة الاغريقية : نعثر فيه على آراء قد تكون مخالفة للديانات السماوية : اليهودية ، والمسيحية . لأن أساس هذه الآراء هي تلك العناصر البدائية للعقيدة الشعبية ، التي من بينها الاعتقاد بتعدد مصادر التأثير في الكون .

وإذا قلنا : ان طابعها « الانتخاب » ، فليس بالغريب أن نجد ما مزيجا من الأفلاطونية والفيثاغورية ، والارسطية ، والرواقية ، والتصوف الشرقي وهي في الواقع تمثل كل هذه المدارس ، وكل الاتجاهات الثقافية ، ما بين انسانية ودينية ووثنية .

وقد وصلت الأفلاطونية الحديثة الى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية في الشرق الأدنى ، وهي تجمع كل هذه العناصر . لكنها وصلت اليهم مغلفة بخلاف آخر ، وصلت اليهم وقد علتها مسحة صوفية شرقية ، وفيها تأييد « لوحدة » « الأول » ، وبساطته . ولهذا سر بها المسلمون أول الأمر ، وقدروا فيها « عصمة الحكمة » . ومن أجل ذلك أيضا استبعدوا أن يكون لحكماء الاغريق مقصد يتعارض مع الاسلام ، ما داموا قائلين « بالوحدة » ، وما داموا يرون الزهد وسيلة لسعادة الانسان ، وان أعطى ظاهر عباراتهم ما يفيد هذا التعارض في بعض الأحيان . ولأنهم استبعدوا هذا المقصد من الاغريق حاولوا أن يوفقوا بين افلاطون وأرسطو عندما تبدو بينهما معارضة ، كما حاولوا التوفيق بين فلسفتيهما من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان أعطى ظاهر النصوص في الجانبين نوعا من التضارب بينهما .

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من أن التضارب بين الآراء كان من خصائص الأفلاطونية الحديثة ، وقد كان خاصة للفلسفة الاغريقية قبلها . كما لم يدروا أن « واحدها » الذي جاءت به معطل غير فاعل . ولم يدروا أخيرا أن في صوفيتها تطرف ، فضلا عن أنها اختلطت بوثنية الديانات البدائية في صورة فكرية زاقية ، في صورة مصقولة عليها سمة العقل ، ولها طابع التعليل المنطقي .

ويجدر بنا أن نتحدث عن الأفلاطونية الحديثة في شيء من التفصيل والوضوح ، لأن عمل من يسمون بفلاسفة المسلمين قام في الغالب على تعاليمها ، كما أن العقلية الإسلامية بوجه عام اتخذت من هذه التعاليم بالذات مواقف مختلفة .

وإذا أردنا أن نقف على تطور الاتجاه الميتافيزيقي من اتجاهات هذا
الفيلسوف الأفلاطوني الحديث ، لأنه هو الذى يعيننا الآن ، كان من الأوفق أن
نقابح المؤرخ الفلسفى ايبيرفيج Ueberweg (١) فى عرضه له ، لحدائث بحثه
عن هذا المذهب ودقته فى ذكر الروابط بين تياراته المختلفة .

وايبيرفيج قد نحا فى عرض هذا الاتجاه الميتافيزيقي منحى خاصاً
به : إذ جعل القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد الفترة الزمنية التى وقعت فيها
مراحل تطوره ، كما اعتبر منتصف القرن الرابع نهاية لمدرسة الأفلاطونية
الحديثة بوجه عام ، بينما غيره جعل امتدادها الى منتصف القرن السابع .

والفترة من منتصف القرن الرابع الى منتصف القرن السابع اعتبرها
تاريخاً لمدرسة أخرى سماها «مدرسة الاسكندرية» ، وجعلها خلفاً للأفلاطونية
الحديثة على التراث الفلسفى فى هذه المدة ، لكن مع اختلاف فى اتجاهها
يغايير اتجاه سابقتها : فبعد أن كان اتجاه الأفلاطونية الحديثة مركزاً فى
الناحية الميتافيزيكية من الفلسفة الاغريقية ، أى فى اتجاه ربما يتناظر مع
المسيحية (٢) ، أصبح اهتمام مدرسة الاسكندرية الفلسفية متجهها الى بحث

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » : اخراج Dr. Karl Praechter استاذ الفلسفة
بجامعة Halle ، طبع برلين سنة ١٩٢٦ ج ١ .

(٢) إذ ان الأفلاطونية الحديثة كانت ترمى الى ايجاد وحدة من عناصر الفلسفة الاغريقية
ومن الديانة الاغريقية والديانة الشرقية . ولهذا كان افلوطين - مؤسس هذه المدرسة - يتمتع
بنظرة احترام شعبية فوق تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين . من غير شك لابد أن يوجد تناظر
بين الوثنية التى اختلطت بالفلسفة الاغريقية الالهية ، وبين المسيحية .

والاشتغال على العموم بالناحية الميتافيزيكية فى الفلسفة مظنة لقيام عداوة ، أو مظنة
لاستمراره بين الدين والفلسفة . لأن رسالة الدين - وغايته الاولى تقديس الاله وتمكين هذا
التقديس من نفوس المعتقدين به - تعنى بتفصيل ناحية الاله المعبود ، أكثر من عنايتها مثلاً
بتفصيل طبائع الانسان أو المخلوقات أو الوجود كله ، والفلسفة الالهية عرض مفصل ايضاً
للاله ولكنه عرض لأراء الانسان فيه ، لا آراءه هو فى ذاته كما عليه الحال فى الدين . ومن
شأن التفصيل فى القول ان لا يدع مجالاً للاحتمال ، إذ الاحتمال نتيجة للاجمال أو الابهام .
وإذا انقطع مجال الاحتمال ، أو كاد ، فالأراء المنفصلة من طرفين مختلفين هى شئ واحد ان قام
بينهما تعارض لم يكن من السهل رفعه ، لأن التاويل - فى الغالب - هو طريق هذا الرفع .
والتاويل لا يكون الا حيث يوجد الاحتمال ، والاحتمال لا يكون - كما اثبتنا - عند التفصيل
والتحديد . وليس هناك من ضمان فى الا تتعارض آراء الاله فى نفسه - التى يعرفها الناس
عن طريق الوحي - مع آراء الانسان فيه ، حتى على فرض أن آراء الاله فى نفسه تناولها
الانسان بالتعبير عنها ، فذلك لا يضمن عدم تعارضها مع آراء الانسان التى ابتدعها فى
تحديد الاله .

العلوم الرياضية والطبيعية من جهة ، مع كبت الناحية الميتافيزيقية أو مع إهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى ، ولهذا سادت الملامة بين اتجاهها واتجاه المسيحية . وربما كان التقرب من الدين ورجاله هو العامل في تعديل اتجاهها في البحث وتحويله من الناحية الإلهية إلى العناية بالعلوم الرياضية .

كما أن من الفوارق بين المدرستين في نظره أن الانقضاء والمزج كان يغلب على عمل رجال الأفلاطونية الحديثة ، بينما كان الشرح للكراء الفلسفية هو المسيطر على رجال مدرسة الاسكندرية .

ويضم شروح مدرسة الاسكندرية لكتب القدامى - وبالأخص لكتب أفلاطون وأرسطو - إلى شروح المدارس السابقة عليها في عصرنا الهليني الروماني هذا ، تكون أنواع الشروح التي شرحت بها كتب القدامى ووصلت إلى المسلمين ثلاثة :

شروح المشائين في الفترة الثانية من فترات هذا العصر : وفي مقدمتها شروح الاسكندر الأفروديسي (١) .

(١) Alexandaros von Aphrodisias من مشائى الفترة الثانية من فترات العصر الهليني الروماني (من منتصف القرن الاول قبل الميلاد إلى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، أي قبيل الأفلاطونية الحديثة) .

وقد تولى كرسى الفلسفة المشائية بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ بعد الميلاد في أثينا . وكان من أشهر شراح كتب أرسطو ، ومن أجل ذلك لقب من المتأخرين بأرسطو الثاني ، ومن شروحه الباقية لكن : شرحه للتحليل الاول أو القياس ، وطوبيقا أو الخطابة ، وما بعد الطبيعة . وقد ضاعت معظم شروحه لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية والنفسية .

وفي تأليفه كان يوضح تعاليم أرسطو فقط . ويؤيدها ضد الرواقية بالأخص . ونظراته الفلسفية قد تغاير نظرات أرسطو مغايرة عظيمة : إذ أن أساسها لديه ذلك المذهب الطبيعي الذي يعرف بمذهب « Straton » . فمثلا الأمور الجزئية بالنظر إلى إدراكنا سابقة على الأمور الكلية في رأى أرسطو لكنها متأخرة عنها بالنظر إلى الطبيعة ، أما الاسكندر الأفروديسي غيرها سابقة عليها بالنظر إلى الإدراك وإلى الطبيعة معا . كما أنه متمسك بالمذهب الاسمي : فالعام في نظره أو الكلى هو الذى لا وجود له الا في الذهن ، لأنه نتيجة الانتزاع من الأشياء الجزئية ، وهو في نظريته إلى العام على هذا النحو يمثل الطرف المقابل لأفلاطون كما يتفق فيها مع Boetios . Ueberweg في كتابه الفلسفة ج ١ ص ٥٦٤ - ٥٦٥) .

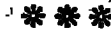
والقبطي يتحدث عنه (ص ٤٠ - ٤١ طبع السعادة سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م في كتابه « اخبار الحكماء ») : « بأنه كان في زمن ملوك الطوائف بعد الاسكندر بن فيليس ، وكان فيلسوف وقته . وشرح من كتب أرسطوطاليس الكثير ، وكانت شروحه يرغب فيها في الأيام الرومية وفي الملة الاسلامية ، وإلى زماننا هذا (وهو القرن السابع الهجرى) عده من يعنى »

شروح رجال الأفلاطونية الحديثة : التى فى مقدمتها شروح فورفوروريوس الصورى . ووجود هذه الشروح بالذات لدى المسلمين ربما يفسر لنا : لماذا كان التوفيق بين الفلسفة والدين مهمة الفارابى وابن سينا .

وأخيرا شروح مدرسة الاسكندرية الفلسفية : رهى فى الغالب شروح هرمس Hermeias ، ويحيى النحوى Joennes Philoqnos ، واصطفن الاسكندرى Stphanos Von Alexandria . ووجود هذه الشروح يعلل لنا : كيف بدت الفلسفة الاغريقية ، مع ما بقى فيها من عناصر الوثنية ، فى صورة دينية شرقية سماوية ، ولها نزعة زهدية تصوفية . كما قد يعلل لنا اقبال المسلمين عليها فى غير تحفظ واحتياط أول اتصالهم بها .

هنا ، فيما وصل للمسلمين من شروح كتب القدامى : شروح للمشائين اتباع أرسطو ، وأخرى لرجال الأفلاطونية الحديثة المنتخبين من المدارس الفلسفية الاغريقية ، أو منها ومن الديانة الاغريقية الشعبية أو التصوف الشرقى .

والنوع الثالث من الشروح للمقربين أو الموفقين بين التراث الفلسفى الاغريقى والمسيحية ، من اصحاب مدرسة الاسكندرية الفلسفية .



بهذا الشأن . وقد شرح : كتاب السماع الطبيعى ، وكتاب البرهان ، وقاطيفوراس ، والشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٤) يؤرخ له بقوله : « هو من كبار الحكماء رأيا وعلما ، وكلامه أمتن ومقاله أرسن » . والحق أرسطوطاليس وزاد عليه : فى الاحتجاج على أن البارئ عالم بالاشياء كلها : كلياتها وجزئياتها ، على نسق واحدة وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ، ولا يتكرر بتكرره .

وله كتاب فى « النفس » ، أدبى فيه إلى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلا حتى القوة العقلية . وخالف استاذة أرسطوطاليس فى قوله : أن الذى يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هى القوة العقلية فقط ، ولنتها هى ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط إذ لا قوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ .

وهكذا يبدو الاسكندر الافروديسى فى نظر الشهرستانى مسلما : يقول يعلم الله بالجزئيات ، وبفناء النفوس ، ويجعله معارضا بذلك استاذة أرسطو معارضا صريحة .

هل وصل الاسكندر الافروديسى ووصلت تعاليمه للمسلمين على هذا النحو ؟ أم أن رغبة المؤلفين المسلمين فى أن يروا فى شيف موافقة « الحكماء » للإسلام فى رأيه ، قد أضفت عليه هذه الصورة ؟؟

الأفلاطونية الحديثة

هي - كما يقول المؤرخ الفلسفي ايبيرفيج Ueberweg - محاولة فلسفية لإيجاد محيط عام يدخل فيه ما نقل من آراء الفلسفية والنيقية الأفريقية أو الشرقية الأصل . وكانت عنايتها بالجانب الإلهي من هذه الثقافات المختلفة أكثر من غيره .

ولهذه المحاولة الفلسفية ثلاثة أطوار :

الطور الأول : ما تنسب المحاولة فيه إلى مدرسة الفلوطين وتلميذه
فوزفوريوس .

الطور الثاني : وقع فيه محاولة المدرسة الصريانية ، وهي مدرسة
جامبليكوس Jamblichos .

الطور الثالث : وهو ما تم فيه من صنيع مدرسة أثينا ، وهي مدرسة
بلوتارخوس Plutarchos ، ومن بعده بروكلوس Proklos .



١ - مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس

أفلوطين المصرى أو الشيخ اليونانى (١) :

تقوم فلسفة أفلوطين على منهجين عقليين عرفا عنده : بالجدل النازل والجدل الصاعد .

واستخدم النوع الاول فى شرح « الطبيعة العليا » أو « الوجود الاول » ، كما شرح به صدور العالم عنه .

وفى شرحه للطبيعة العليا أو الوجود الاول ، انتهى الى أنه واحد على نحو خاص . ولهذا النحو الخاص به ، عرف هذا الوجود الأول فى المصطلحات الفلسفية بـ « واحد » أفلوطين .

(١) أفلوطين المصرى Plotinos ، ويلقبه الشهرستانى بالشيخ اليونانى . وقد عاش ما بين سنة ٢٠٢ ، ٢٦٩ م ، وهو الذى حول تعاليم الافلاطونية الحديثة بعد ان كانت آراء منتشرة الى مذهب ، او هو الذى صاغها كتابة هذه الصياغة على الاقل .

وقد اتجه لتعلم الفلسفة فى سن الثامنة والعشرين ، ولكنه لم يجد من رجال جامعة الاسكندرية من يشجع رغبته العقلية ويحل أزمته النفسية سوى أمونيوس سكاس Ammonios Sakkas . وقد استمر متتلماً له حتى بلغت سنه تسعا وثلاثين سنة ، وفى هذه السن انضم الى رجال حملة القيصرية التى قادها Gordianos ضد الفرس فى سنة ٢٤٢ م . وابتغى من اشتراكه فيها ان يلم بالفلسفة الفارسية ، لكنه خاب فى أمله عندما هزمت الحملة واضطر هو الى الهرب متجها نحو Antiocheia فى الشرق الأدنى كى ينجو بنفسه .

وفى سن الأربعين ذهب الى روما ، وهناك أخذ يدرس الفلسفة وابتداً بداية ضعيفة فيها ، ولكنه بعد فترة أخذ فى النجاح والشهرة حتى وصل الى حد كبير فيها . فكان يسمعه كثير من اعضاء مجلس الشيوخ الرومانى ، وكذلك القيصر Gallienus وزوجه Saloniara .

ولحسن علاقته بالحكام فى هذا الوقت وضع رسماً لمدينة سعيدة فى كمبانين Kambanien فى ايطاليا ، على نمط المدينة الافلاطونية Nomoi ، وقرر ان يسكنها هو واتباعه بعد اتمامها . وقد وافق القيصر على ذلك مبدئياً ، لكن سرعان ما فهم من حاشيته بأن أفلوطين يريد ان يحقق مدينة افلاطون المثالية التى لم تتحقق منذ ستة قرون .

وزيادة على قيامه بالتدريس ، كان يقوم بالفتيا وابداء الراى فيما يعرض عليه من مسائل الحياة العلمية . وبعد ان أقام ستة وعشرين عاماً فى روما رجع الى كمبالين طلباً للراحة ، وهناك جاءته المنية .

وحتى بلوغه سن الخمسين كانت آراؤه التى يعرضها فى درسه ومجلسه غير مقيدة فى كتاب او رسالة ، وكانت لا تخرج عن الدروس التى تلقاها على أمونيوس سكاس فيما بين

==

وفى شرحه لصدور العالم عن الوجود الاول ، انتهى الى أن الموجودات جميعها بما فيها هذا « الوجود الاول » تكون سلسلة متصلة الحلقات وتمثل وحدة متماسكة . وقد تميز رأيه هنا لذلك بمصطلح فلسفى آخر هو وحدة الوجود .

أما المجدل التصاعدي فقد استخدمه فى شرح المشاكل الأخلاقية ، والنفسية ، وعلى وجه خاص فى تحديد سعادة الانسان . وهذا الجانب

الثامنة والعشرين والتاسعة والثلاثين من حياته . وعلى كل حال فجزء مهم من تدريسه كان عبارة عن قراءة لصوص من شروح افلاطون وارسطو لزعماء المشائين السابقين مثل : Aspasio ، والاسكندر الافروديسى ، مع اضافة مناقشته الخاصة ونقده الخاص اليها ، بفهم امونيوس .

وفى سن الخمسين فقط ابتدا - بناء على الطلبات الخارجية - يكتب اجاباته على مشاكل وقته ورسائله التى كتبت على هذا النحو تصور قريبا بين مدرسته وكتب ارسطو . وقد أصبحت هذه الرسائل بفضل تلميذه فورفورىوس مراجع تاريخية يتعرف منها المؤرخ اليوم اراء افلاطونين ، اذ قد نظمها بجمع المناسب منها بعضه مع بعض وتقديم السهل على الصعب وجعلها ست مجموعات حسب العادة المحبة الى نفسه باتخاذ العدد ستة او تسعة شعارا مقدسا له . لكنها مع ذلك لا تخلو من صعوبات ، لما فيها من اسقاط علامات الكتابة ولما فيها من تركيز الالكار . (اذ يقال ان افلاطون لم يقرأ ما كتبه مرة ثانية لرض عينيه) .

وفى هذه الرسائل تناول افلاطون المسائل الرئيسية لمذهب الافلاطونية الحديثة ، مفصلا منها النواحي الميتافيزيقية والدينية (الشعبية) النفسية والاخلاقية . كما اضاف الى هذه المسائل فى رسائله مسائل اخرى اختص بابرارها ومناقشتها .

وايبرفنج Ueberweg يقول فى كتابه السابق : ان افلاطون يعد من كبار الفلاسفة القدامى . لكن البحث التاريخى حتى الآن لم يعط العناية الكافية لتحديد صلات ارائه بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتأخرة . كما لم يعن بالتتابع الزمنى لرسائله وعلاقتها بدروسه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسى فى فن الكتابة على العموم . ولأن هذا هو موقف البحث التاريخى التحليلى من افلاطون وفلسفته ، جاء حكمه عليه مبالغاً فيه .

أما علاقة رسائله وكتاباتاه بتطوره النفسى والعقلى : فعندما بلغ التاسعة والخمسين كانت له احدى وعشرين رسالة ، ولما بلغ الخامسة والمستين ضم الى هذا العدد اربعة وعشرين رسالة اخرى ، وفى الايام الباقية من حياته كتب باقى رسائله .

و « فقد » الفيلسوف الالمانى والعالم النفسى قسم حياة افلاطون العلمية ، بناء على اخبار تلميذه فورفورىوس ، الى ثلاثة اقسام :

من سنة ٢٥٢ - ٢٦٢ : عده فيها افلاطونيا .

ومن سنة ٢٦٢ - ٢٦٨ : جعله ارسطوطاليسيا .

ومن سنة ٢٦٨ - ٢٦٩ : نظر اليه على انه رواقى .

(تاريخ الفلسفة : Ueberweg ، ج ١ ص ٥٩٩ - ٦٠٩) .

الأخلاقي، والنفسى لا يعنينا هنا فى عرض فلسفة أفلوطين ، ما دمنا قد قصرنا العرض على الجانب الالهى منها .

واحد افلوطين :

واحد افلوطين (١) هو اصطلاح فلسفى أراد مؤرخو الفلسفة أن يعبروا به عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات ، التى سماها افلوطين بالاول مرة وبالطبيعة العليا مرة اخرى ، لأنه الوصف الذى كان ملفتا لنظرهم من بين الأوصاف التى حدد بها افلوطين اول الموجودات عنده . فوحدة الاول فى نظره لا يعنى بها أن يكون واحدا فى واقع الأمر فحسب ، كما هو المتبادر من الوصف بها ، بل قصد مع ذلك أن يكون أيضا واحدا فى التصور الذهنى .

والطبيعة العليا ، أو « الوجود الأول » عنده اذن واحد من كل وجه : واحد فى الواقع ، وفى التصور الذهنى . والكثرة لا توجد فيه بأى اعتبار ، كما أن التركيب لا يتطرق اليه بأى وجه من الوجوه ، وهو لهذا بسيط كل البساطة ، كما هو واحد فى الذات وحدة مطلقة .

ولأنه واحد من كل وجهه ، لا يوصف فى نظر افلوطين بوصف يقتضى تكثرا فيه . فلا يقال عنه : هو عقل ، كما لا يقال : هو معقول ، أى موضوع لعمل العقل : إذ وصفه بأنه عقل يقتضى أن يتصور الانسان هناك فى دائرته ومرتبته معقولا معه ولو كانت ذاته هى ذلك المعقول ، لأن كون ذاته معقولا له . . . ان رفع التكثر فى واقع الأمر فى مرتبته لا يرفعه فى التصور الذهنى لها . فالعقل أمر اضافى ولذا يستلزم - ذهنا - معقولا معه . فوصف الاول بالعقل يوجد فى دائرته اذن تكثرا . كما أن وصفه بأنه معقول يقتضى التكثر فيه أيضا للسبب نفسه ، إذ كون الشيء معقولا يقتضى أن يكون هناك عقل ، حتى ولو كان هو نفسه العقل ، أى ولو كان الشيء الذى هو عقل بعينه موضوع المعقولية لنفسه .

فأفلوطين لحرصه على وحدة « الاول » فى الموجودات وحدة مطلقة ، حرص على أن يبعده فى تصور الانسان له عما يجلب اليه كثرة ما ولو

(١) تعتمد فى هذا العرض لآراء افلوطين على كتب تاريخ الفلسفة : Windelband, Messer, Ueberweg.

بالاعتبار . ولهذا يقول عنه « هو فوق (١) الوجود وفوق الفكر » ، أى وراء ما يتخذ موضوعا للفكر من الوجود كما أنه هو نفسه ليس فكرا ، فليس معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل .

كما لا يصفه بأنه جوهر ولا بأنه عرض ، لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية . فوصفه بأنه جوهر يستلزم تصور الذهن لعرض معه اذا ما تصوره جوهرًا لأن الذهن لا يقف عندئذ على تصور أنه جوهر فقط بل يندفع لتصوير مقابله معه وهو العرض . وذلك من غير شك يقتضى تكثرا فى مرتبته ، والفرض أنه واحد من كل وجه : فى الواقع وفى التصور ، على معنى أن الذهن لا يتصور فيه كثرة بحال اذا ما تصوره ، وكذلك رصفه بأنه عرض يقتضى نفس الكثرة فى دائرته ، للعلة نفسها .

لكن مع تشدد افلوطين فى عدم وصف اول الموجودات عنده بأى وصف . يؤدي الى ازعاج وحدته ، نراه يصفه بأنه خير . ولو سألته عما يؤدي اليه وصفه الاول بأنه خير من التكثر الاعتبارى على الأفل فى ذاته ، لأجابك : بأنه يصفه بالخير لا على معنى أن الخيرية وصف قائم به ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته . فليس هناك فى مرتبته الا الخير ، وذاته وخيريته شىء واحد .

لكن جوابه هذا لا ينفى الكثرة الاعتبارية فى ذات الاول بسبب وصفه بأنه خير ، ولم يزل شرحه لاوله يتضمن لذلك نوعا من التضارب : فهو يحرم مرة وصفه بأى وصف يؤدي الى تكثره ، ويستبجح لنفسه مرة أخرى وصفه بما يؤدي الى ذلك . وبينما نراه من أجل حرصه على وحدة هذا الأول يسلك طريق السلب (٢) فى شرحه ، على معنى أنه بخلاف ما يتصور الانسان فى جانب من صفات ، يعتمد هنا فيصفه بطريق ايجابى ويحكم عليه بأنه خير .

وربما كان فى تعقله بالأفلاطونية ورغبته فى الأخذ بأرائها ، ما يوضح لنا سر هذا التضارب عنده فى شرحه لأوله . اذ الأفلاطونية جعلت من بين « المثل » مثالا أعلى وأكمل : وهو مثال الخير ، ومثال الخير لهذا يعتبر أول

(١) « سالت لانا » يشرح ذلك : بأن ابداعها للأشياء لا عن روية وفكر ، فهي متعالية عن الفكر ، فصور العالم عنها كفيض شعاع الشمس من عين الشمس .

(٢) طريق السلب نتيجة المبالغة فى عدم تحديد الله . واتخاذ السلب فى وصف الله كان مذهباً قصد به صيانة « العموم » له ، لأن من خصائص « العموم » فى الفيلسوف القديم نهاية الكمال ونهاية الوجود الحقيقى .

الموجودات فى المرتبة والمنزلة عند افلاطون • وقد حرص افلوطين على ان يجارى زعيمه افلاطون فى « المرتبة العليا من الوجود » ، ولا يتخلف عنه فيها رصف « أوله » بأنه خير •

وقد بدا لنا من حرص افلوطين على ان يجعل « أوله » واحدا من كل وجه ، انه التزم ان يكون غير عقل • وربما عيب عليه ذلك ، واعتبر ان أول الموجودات عنده لا يساوى الانسان ، فهو ناقص لا يصح ان يمثل المرتبة العليا من مراتب الوجود • لكن بعد ان تصور كمال أوله فى كونه واحدا من كل وجه ، وفى انه على خلاف ما يريده الانسان له ، وعلى خلاف ما يضيفه له من صفات ، لا يقوم وراء الوحدة له وصفا آخر غيرها •

واذا كان أول الموجودات عنده واحدا من كل وجه فكما التزم ان لا يصفه بوصف يؤدى الى تكثر فى ذاته ولو بالاعتبار ، التزم أيضا فى صدور العالم عنه ان يكون الصدور بالطبع ، لا بالارادة ، اذ اضافة الارادة له فى نشأة العالم عنه تستلزم مرادا • وهكذا اذا تصوره الانسان مريدا أوجى ذلك له بان يتصور فى مرتبته مرادا حتما ، وهذا يقتضى تكثرا فى التصور على الأقل ، والفرص أنه واحد من كل وجه ، أى لا يتصور الانسان فى مرتبته أى تكثر اذا ما تصوره •

ولأجل هذا كله كان « الأول » فى الوجود عنده غير مفكر ، وغير مريد ، وغير جوهر ، وغير عرض • وللبالغته فى وحدته على هذا النحو عد صاحب « الواحد » • فنسبة « الواحد » اليه لمبالغته فى شرح الوحدة ، وعدم اكتفائه فيها بنفى التكثر فى الواقع (١) •

افلوطين و « وحدة الوجود » او وحدة « الاصل » :

فهو لم ير للوجود اصلين : المادة ، وقوة اخرى مشكلة لها كما رأى الاغريق ، بل تبع الرواقيين فى وحدة الأصل ، فقال : ان « الأول » أصل الوجود كله حتى المادة ، بينما رأت الرواقية ان أصله « المادة » ، حتى الله مادة وان كانت رقيقة •

(١) ربما تشرح تسمية المعتزلة فى الثقافة الكلامية الاسلامية بأصحاب « الوحدة » على هذا الوجه ، اذ ليس تمييزهم بهذا الاسم لانهم قائلون : بان الله واحد ، والا فالمسلمون جميعا قائلون أيضا بوحدةانيته ، ولكن لمبالغتهم فى شرح هذه الوحدةانية ومبالغتهم فى تنزيه الله عن التعدد بارجاعهم صفات المعانى الى صفة واحدة هى العلم ، ثم يجعل العلم عين الذات ، كما هو رأى الحنن البصرى •

وفارقها كذلك بجعل الأول خارجا عن الوجود والعالم ، بينما جعلت.
الرواقية الله خالفاً في العالم .

وكما عرف بصاحب « الواحد » عرف أيضا بصاحب « وحدة الوجود » ،
وذلك لأنه أراد أن يظفر في صلة الموجودات بعضها ببعض لم يظفر به.
أفلاطون وأرسطو من بعده .

فأفلاطون حاول أن يوجد صلة بين عالم الأزل وعالم الفناء ، وبين عالم
الغائب وعالم الشاهد ، أو بين عالم الكمال والخير وعالم النقص والشر ،
أو بين عالم النور وعالم الظلام ، أو بين عالم الروح وعالم المادة حاول
أن يوجد صلة بين عالمين يبدو اختلافهما ، أو تتحقق في الواقع مغايرتهما ،
كما أثر عن الثقافة الدينية في وقته ، وربما كان يأمل في أن يرفع الاثنينية.
بينهما ، واتخذ أساسا لهذه المحاولة ما سماه بـ « المثل » (١) . وقوام فكرة
المثل هذه : أن ترى في أحد العالمين أصلا ، وفي الآخر فرعاً يتفرع عنه ، ولذا
تجعل من أحدهما ظلًا للآخر وتشبيها به . وبين الشيء وظله ، أو بين الشيء
وشبيهه يبدو تلازم واتفاق على الأقل في الظاهر . وربما قنع أفلاطون بمثل
هذا الانسجام الظاهري ، كما قنع بأنه أوجد الصلة بين عالمين كان يبدو
تفارهما قبله ، أو أنه صاغ « وحدة » من « الاثنينية » .

وهو في حقيقة الأمر استخدم الخيال والشعر في هذه المحاولة ، أكثر
من أن يحتكم فيها إلى العقل ودقة المنطق .

(١) المثل جمع مثال Idee : وهو في الأصل « المعنى » . ووجوده عند أفلاطون وجود
حقيقي ، وجعله فوق تلك قوة مؤثرة . ويحده : على أنه ليس بجسمي ولا مادي ، يؤثر على
النفوس الإنسانية ، كما يصور « الوجود الحقيقي » الدائم . و « المثل » تكون عنده العالم
المعنى أو المعنوي أو المجرى . وهو وراء هذا العالم المحسوس ولا يدرك إلا بالتفكير والتأمل .
وقد لاحظ مؤرخو الفلسفة وفي مقدمتهم فندلاند Windelband على فكرة
« المثل » أنها لم تراعى التجارب حق رعايتها ، ولذا هي لم تشرح هذا العالم شرحاً مطمئن إليه .
النفوس . ومعنى أنها لم تراعى التجارب في شرح هذا العالم المحسوس أنها تتخطاه نفسه إلى
عالم خارج عنه تفرض فيه وحدة « الحقيقة » و « الوجود » ، وترى أن من هذه الحقيقة ومن
هذا الوجود استمد هذا العالم وجوده وحقيقته ، لوجود هذا وجود مستعار وحقيقته « ظل »
لتلك الحقيقة .

ويرجعون قيام « المثل » على هذا النحو إلى تأثير أفلاطون في فلسفته بنظرة الإليين في
« وحدة الوجود » .

ويضم إلى هذا النقد الموجه إلى أفلاطون عن طريق فكرة « المثل » ، أن عنصر الخيال
يسيطر على شرحه وفلسفته على العموم .

وارسطو فى ميتافيزيقيته حاول أيضا أن يوجد صلة بين العالمين ، ولكنه أراد أن يتلقى فى محاولته هذه ما عابه على استأذه أفلاطون فى تصديده السابق لعلاقة عالم الشاهد بالعالم المغيب . واستخدم هنا عبارة « الصورة والمادة » ، كما قد يستخدم عبارة الواجب والممكن هنا كذلك . وبرهن على أن وجود « الصورة المحضة » من نفس « المادة المحضة » . وحينما استخدم عبارة الواجب والممكن ، برهن على أن وجود « الواجب » من ذات « الممكن » (١) .

ومن جهة أخرى يرى أن تصور الذهن للواجب لذاته يقتضى حتما تصور الممكن ، لأن « الاكتفاء بالذات » إذا أخذ فى مفهوم الواجب لذاته ينساب الذهن حتما الى تصور مقابل له « لا يكتفى بذاته » ، الى مفتقر الى غيره ، وذلك هو الممكن . فأرسطو بناء على ذلك إذا جعل الصورة المحضة أو الواجب لذاته لها ، وجعل مقابله وهو المادة المحضة أو الممكن – عند التعبير بأحدهما – أساس العالم المشاهد ، فقد ربط بين عالمين : بين كامل مكتف بذاته وآخر محتاج الى غيره ، الى هذا المكتفى بذاته .

لكنه لم يسلم أيضا من الجنوح الى الشعر والخيال ، فى تصوير علاقة أحد العالمين بالآخر . لأنه يصور هذه العلاقة على نحو أن جمال الكامل غير المفتقر – وهو ما عبر عنه بالواجب أو الصورة المحضة – يجذب غير الكامل وهو ما عبر عنه بالممكن أو المادة . وبذلك يتحرك الممكن أى تتحرك المادة نحو الكامل شوقا اليه وطمعا فى أن يصير كاملا مثله ، ومن هنا كان الكامل محركا لكنه لا يتحرك والا لما كان كاملا ، وغير الكامل مفتقرا فى حركته نحو مثله الأعلى الى محرك ليس هو ذاته (٢) .

(١) ساق أرسطو على برهنته هذه من الأدلة ما يأتى :

الأول : أن مجموع الحقائق والطبائع تتطور من الأدنى الى مرتبة الكمال الى الأعلى فيها ، ولهذا يجب أن تكون نهاية السلسلة كاملا ابديا على الإطلاق .

الثانى : أن كل حركة لابد لها من علة محركة ، وبالسير فى سلسلة الحركات يجب أن يكون فى النهاية محرك غير متحرك ، وهو علة كل حركة .

الثالث : أن الحركة مجاز وانتقال من الامكان الى الحقيقة يحدث بموجود حقيقى بالفعل ، وبناء على هذا يجب أن تكون هناك قوة محركة خالية عن الامكان ، أى موجودة بالفعل ، وهى ما عبر عنها بالصورة المحضة أو الواجب .

(كتاب « تاريخ الفلسفة » August Messer ، ج ١ من ٧٤) .

(٢) ربما كان أرسطو فى جعله للواجب جمالا ، وفى كون جماله يجذب غيره اليه ، متأثرا بأفلاطون فى وصفه « مثال الخير » عنده بالجمال المطلق ، وبأنه لذلك معشوق من غيره .

فهو ان شرح الصلة بما شرح على نحو ما رأينا ، واقتنع بأنه بهذا الشرح تلافى ما أخذه على استاذة افلاطون في تحديده الصلة بين العالمين كما املت عليه فكرة « المثل » من استخدام الشعر والخيال ، لا شك انه بالتصوير السابق مال مثله الى الشعر والخيال في تحديد هذه الصلة • وزاد عليه انه جعل من التلازم الذهني بين واجب وممكن أو صورة محضة ومادة شرحا لمعلاقة بين شيئين واقعيين ، وعنوانا على ارتباط بين موجودين غير ذهنيين • أى انه حكم التصور الذهني في بناء العلاقات الواقعية •

وقد أخذ على فلسفته ، وعلى الفلسفة الاغريقية بوجه عام ، تحكيم التصورات الذهنية في تكييف الأمور الواقعية وشرحها •

واقلوطين المصرى حاول بعد افلاطون وأرسطو ايجاد صلة بين العالمين أيضا ، وسلك لذلك أسلوبا آخر وبدت محاولته في صبورة أخرى • وقوام محاولته ان جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا أدنى ، اذ جعلها سلسلة متصلة الحلقات : في نهايتها العليا « الأول » أو ما سماه « الطبيعة الأولى » أو « الواحد » ، وفي نهايتها « المادة » ، وبين الأول والمادة بقية الموجودات ، وهي متفاوتة في القرب أو البعد من أحدهما • وتحدث هنا عن موجودات أربعة على الأخص :

• الأول (وقد تقسم الحديث عنه)

• والعقل

• ونفس العالم ، أو النفس الكلية

• والمادة

أما العقل فنصدر مباشرة عن « الأول » أو عن هذا « الواحد » ، ويعتبر صاحب المرتبة الثانية في الوجود بعده • ووحدة الأول من كل وجه تتكرر في العقل الآن بالاعتبار ، لأن مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا ، أى يستلزم « موضوعا » للعقل • فهنا إذن « الثانية » في التصور حدثت بعد « وحدة » مطلقة كانت للأول •

وقد صدر عن الأول لا في وقت وزمن ، كما هو الشأن المفهوم بين الموجودات المجردة •

وصدوره عنه ، وكذا صدور الأقل في مرتبة الوجود عن الأعلى منه مباشرة ، لا يقلل من جوهرة ولا يسبب له ضعفا ونقصا ، لأن المسبب للوجود لا يتأثر بكونه أوجد غيره أو صدر عنه غيره ، فلو باق على حاله • وصدور الصادر عنه معناه أنه تابع له وأن وجوده مرتبط به ، كالواحد في الحساب تنشأ عنه بقية الأعداد ولا تؤثر نشأتها عنه في وحدته •

وصدوره عن « الأول » أيضا بالطبع ، لا يتوقف على ارادة له واختيار منه ، لأن اعتبار ارادة له يخرج عن سكونه واستقراره ، كما يخرج عن وحدته • فاثبات كونه مريدا كما يحمل على تصوره ذا ارادة يحمل على تصور مراد معه ، والطبع أو الضرورة في تعليل الصدور عنه هي التي تحافظ على وحدته دون أن يتطرق اليها تكثر ما •

والفلوطين عمد الى استخدام الشعر والخيال لتوضيح هذا النمط من الصدور الذي لا يؤثر في سكون « الأول » ولا ينقصه في ذاته ، فيمثل « الأول » بالشمس تضيء محيطها دون أن يؤثر اشعاعها فيه في استقرارها وفي جوهرة ذاتها ، وهو يملأ المحيط كله بالموجودات دون أن تنقص ذاته ويرسل أثره فيما تحته دون أن تتغير نفسه • فهو مانع الوجود والتحديد أو التشخيص للذي يليه ، ومع ذلك هو باق على حاله •

ويجعل العقل بين مراتب الموجودات في منزلة « صانع العالم » Demiurg عند أفلاطون ، كما يجعله أيضا متضمنا « للمثل » الأفلاطونية عدا مثال الخير ، لأن مثال الخير هو « أوله » • ويدل على تضمينه « المثل » بقوله : إذا كان العالم المعنوي وهو عالم « المثل » خارجا عن « العقل » ، فالعقل لا يملك « الحقيقة » في ذاتها بل له صورتها ، كما يملك « الأشياء » صورة « الشيء » ، و « العدم » صورة « الوجود » • وإذا كان لا يملك « الحقيقة » في ذاتها فذلك حجة ضد كماله المفروض ، لكن قد فرض فيه الكمال فهو متضمن ختما « للمثل » وكانت هي موجودة فيه ، لأنها لا تخرج عندئذ عن كونها معقولات ، وإن كانت معقولات كلية فحسب •

ويجعل أفلوطين « الأول » عنده مساوقا لمثال الخير عند أفلاطون ، ويجعله « العقل » مع ذلك متضمنا لبقية « المثل » ، يكون قد أقر بالمثل الأفلاطونية جميعها في تفسيره لأول الموجودات وللتالي له في مراتب الوجود •

ونفس العالم أو النفس الكلية يجعلها في المرتبة التالية للعقل ، وهي آخر الموجودات في عالم المجردات عنده ، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين

العالم المحسوس والعالم غير المحسوس أو العالم الالهي ، كما هو شأن « نفس العالم » عند أفلاطون ، في كتابه « طيمائوس » . ولكن مع كونها مناط الصلة والرابطة تتبع العالم الالهي في طبيعتها : فهي تنظر الى العقل فوقها كموجد لها ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس وعلى ما فيه من حقائق موجودة . وهي بحكم مركزها كحلقة وسطى بين العالم المجرد والعالم المحسوس غير مجزأة ومجزأة : غير مجزأة باعتبار أنها كشيء « مجرد » غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار أنها تدخل في هذا العالم المحسوس وتوجد في كل مكان فيه ، وأن كان وجودها في أية ناحية منه ككل لا انقسام في وحدته ، إذ وجودها فيه ليس على سبيل التشخيص بل كشيء صاحب حركة وكقوة مدبرة له .

وهي في الواقع الشيء الذي يمثل بالذات « وحدة الوجود » عنده ، أي الصلة بين العالمين . وعن طريق شرح اتصالها بالعالمين في تصويده لهذا الاتصال تبين ميزته عن أفلاطون وأرسطو في محاولة الربط بين موجودات الكون كله .

ولأنها عنده بمنزلة أداة الربط لم يشأ أن يجعلها جملة من العالم الأزلي المجرد كما لم يشأ أن يجعلها كلها من العالم المحسوس ، بل جعلها تمثل نصيبا من كلا العالمين : جعلها تمثل « التجرد » الذي هو من خصائص العالم الالهي فحكم عليها بعدم انقسامها وانفصالها مرة ، كما جعلها تمثل « عدم التجرد » الكائن في عالم الحس عن طريق الحكم عليها أيضا بالتجزئة والانفصال مرة أخرى . ومعنى عدم انقسامها أنها لا تخضع لتحديد المكان الذي يخلو عنه العالم الأول، ومعنى تجزئتها أنها تخضع للتحديد المكاني الذي هو من مشخصات العالم الثاني . ولما كان الجمع بين وصفى التجرد وعدمه والتحديد وعدمه في شيء واحد يشعر بالجمع بين المتباينين ، حاول أن يوضح هذا بأن جعل تجزء « النفس » في هذا العالم ليس على سبيل التشخيص ، بل ككل : فهي لأنها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة وأجزاء متتورة ، كانت منقسمة تبعا لانقساماته ، ومجزأة تبعا لوجود هذه الأجزاء فيه . ولكن اتصالها بالانقسامات وأجزائها ليس على معنى أنها مقطعة قطعاً تتصل كل قطعة منها بقسم أو جزء في هذا العالم ، بل في كل قسم أو جزء فيه صورة كاملة منها .

ولا أدري : أهذا ميل منه بها — لحرصه على كليتها — الى طرف ، وهو طرف العالم الالهي : أكثر من أن يمثل بها « الوساطة » بين شيئين مختلفين ويمثل وضع « بين بين » ؟

ويزيد في شرح اتصالها بالعالمين ، عن طريق جعلها تصور نصيبا من كليهما ، وتجمع بقدر الامكان الخصائص الرئيسية لكل منهما • فيدعى ان مبدأ التدرج الدقيق Abstufung للموجودات بعضها عن بعض أدى الى فرض نفسين : لا تتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهى قريبة من « العقل » ، وأخرى بالنيابة عن هذه خالقة لهذا العالم المحسوس ، والثانية هذه هى « الطبيعة » أو « طبيعة العالم » • وذلك بدلا من فرض « نفس » واحدة لها اتجاهان : اتجاه الى العقل نحو الأعلى ، واتجاه آخر الى العالم المحسوس نحو الأدنى •

وهى فى جملتها لها قوة التدبير والايجاد فيما تحتها نيابة عن « العقل » فوقها ، ذلك العقل الذى هو موكل عن الأول بدوره فى اليجاد لما تحته والتاثير فيه • ولأنها نائية فقط فى ايجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره ، فرض افلوطين على هذا العالم الشكر « للعقل » دونها ، على نعمة وجوده •

وقد فرض افلاطون قبله شكر هذا العالم « للمثل » وعلل فرض الشكر عليه لوجوده ولما يشتمل عليه من حقيقة ، والوجود فى نظره كمال ونعمة • وقد سبق ان اعتبر افلوطين هذه المثل ضمن ما سماه « العقل » (١) •

وهكذا نرى افلاطون وافلوطين قد نسب كلاهما اليجاد والتدبير الى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود ، فنسبه افلاطون الى « المثل » وأسندته افلوطين الى « العقل » • وتبعنا لهذا جعلنا شكر هذا العالم المحسوس فى وجوده وفيما اشتمل عليه من كمال وخير وهو الحقيقة ، الى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود أيضا : وهو « المثل » فى نظر افلاطون ، و « العقل » فى نظر افلوطين • وليس اتفاقهما فى هذا وليد الصدفة ، بل هو حرص افلوطين على متابعة افلاطون فى رأيه الفلسفى ، يشرحه ويتفلسف على أساسه •

وهكذا كان من نتائج حرص افلوطين على تعاليم افلاطون ان قال «بنفس» واحدة ، كما قال افلاطون • ولكن محافظته من ناحية أخرى على « وحدة الوجود » فى شرح الكون ، وعلى ان تكون الصلة وثيقة بين عالمين اضطرتهم الى فرض نفسين (٢) : نفس رفيعة وأخرى دنيئة ، بدلا من فرضه نفسا واحدة ذات اتجاهين : اتجاه الى أعلى وآخر الى أدنى بحكم كونها مركز الصلة بين طرفين ، لكل طرف منهما خصائصه •

(١) كما سبقت الإشارة له فى هذا الكتاب •

(٢) ربما يكون أخذه بالقسمة تحت تأثيره بكلام أرسطو فى الفقرة بين العقل والنفس الحيوانية •

والمادة هي أصل هذا العالم المشاهد ، وهو ما تحت هذه « النفس » الأفلوطينية ، ووجوده كشعاع لها فقط ، إذ المادة التي هي أصله تحد من « الحقيقة » فيه ، لأنها نقص ، بينما العالم المجرد أو العالم المعنوي كله حقائق محضة . فهذا العالم ليست له حقيقة ذاتية وبالتالي ليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة أو كمال صورة لعالم المجردات أو شعاع لصوته .

وهي كاصل للنقص أو الشر Privation : تصور الطرف الأدنى والأخير في سلسلة الموجودات ، بينما « الأول » يصور الطرف الأعلى والقيمة فيه . والشعاع الساقط من « الأول » بواسطة « العقل » ، ثم عن طريق « النفس » إلى هذا العالم والسائر فيه بعد ذلك ، يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى يتحول في « المادة » التي هي الطرف الأخير في سلسلة الموجودات إلى ظلام . و « الحقيقة » التي في « الأول » تتحول عن طريق التسدرج إلى عدم فيها ، وخيريته بدورها تتحول في النهاية عن طريق التسدرج أيضاً إلى شر فيها . . . فهي ظلام ، وعدم ، وشر .

وفهم أفلاطون لها على النحو المشار إليه من أنها أصل العالم المحسوس ومن أنها تمثل : الظلمة ، والعدم ، والشرية ، والنقص على العموم ، يتصل بأفكار أفلاطون . ففي كتاب « طيماوس » يذكر أفلاطون أن « المادة » كطرف مقابل للعقل تمثل العامل الثاني في تكوين هذا العالم وخلقه ، هي القابل لكل شيء ، أو هي القابل لكل أثر ومكان لكل أثر . وهي عنده قيد للنفس وسجن لها (١) .

وهكذا :

تتكون من « الأول » ، و « العقل » ، و « النفس الكلية » ، و « المادة » ، سلسلة الموجودات كلها عند أفلاطون .

ويصدر « العقل » عن « الأول » ، ويصدر « النفس الكلية » عن « العقل » ، واتصال « النفس الكلية » بالعالم المحسوس ، ويصدر « المادة » التي هي أصل العالم المحسوس عن هذه « النفس الكلية » ، يصور أفلاطون « وحدة الوجود » عنده ، كما يصور بها نشأة الكثرة المطلقة عن « الواحد » من كل وجه

(١) فيلون اليهودي يتصور « المادة » أيضاً كلمة للنقص والشر في هذا العالم ، وهو تصور بعض رجال الفيثاغورية الحديثة لها أمثال : Numenios Kronios وكذلك كان رأى الأرسطية والرواقية .

وبتدرج سلسلة الموجودات ، على أن المرتبة التالية فى الوجود أقل من سابقتها فى « النور » و « الحقيقة » و « الخيرية » ، يتضح تحول النور الى ظلام أو صدور الظلام عن نور ، كما يتضح تحول الوجود الى عدم أو صدور عدم عن الوجود أو اللاتىء عن الشىء ، وأخيرا يتضح تحول الخير الى الشر أو صدور الشر عن الخير .

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجا تنازليا من السبب الى المسبب ، ومن النور الى الظلام ، ومن الوجود أو الشىء الى العدم أو اللاتىء ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة . فهى تمثل « الأول » و « المادة » وما بينهما .

وهناك « مادة » أخرى فى عالم المجردات وراء هذه المحسوسات يتحدث عنها أفلوطين ، ويقول فى تبرير وجودها : أن العالم المحسوس صورة للعالم المجرد ، فيجب أن تكون فى هذا الأخير مادة كما لذلك العالم مادة ، ولكن مادة العالم المجرد لا تنطوى على خداع *irréalité* كما لا تنطوى على شر ، مثل ما تنطوى عليه « مادة » العالم المحسوس .

وهنا أيضا نرى روح كتاب « طيماوس » لأفلاطون تسيطر على أفلوطين فى نظركه للنفس الكلية والعالم المحسوس وأصله ، إذ العالم المحسوس فى « طيماوس » صورة للعالم العقلى أو المجرد .

وأفلوطين يحاول بهذا التدرج التنازلى فى ميتافيزيقته إبعاد الصعوبة فى تصور شية المادة قبل أن تتصور وتتشكل ، أى قبل أن توجد ، وقبل أن يكون لها كيف ما ، أى وهى أمر معقول فقط . إذ أن شريتها بهذا التدرج تصبح غير عارضة لها بل هى طبيعها ، كما أن خيرية « الأول » ليست عارضة له ، بل هى طبيعته (١) .

وإذا اتضح تصور الشر فى المادة على هذا النحو ، ربما تنشأ صعوبة أخرى وهى : كيف تصدر « المادة » وهى بطبيعتها شر عن « الأول » الذى هو بطبعه خير ؟ وحينئذ كان يجب بدل « وحدة الوجود » الأفلوطينية هذه ، وهى محاولة ربط الوجود كله ببعضه ببعض وصدوره عن شىء واحد ، أن تحل محلها

(١) بينما الشر فى نظر بعض الكلاسيين الاسلاميين طارئ على مخلوقات الله وليس ذاتيا فيها .

« الأثنينية » الصريحة : وهى أن الوجود عالمان ، والكون له طرفان : «الأول» و « المادة » وليس هو سلسلة واحدة ، لأن « الأول » و « المادة » متقابلان بناء على هذه الصعوبة المتصورة .

لكن اذا فهمنا انه فى نظر أفلوطين ليس بين طرفى الوجود : « الأول » و « المادة » من بقية الموجودات موجود محايد يخلو من خصائص واحد منهما ، بل مع الخير يوجد الشر دون أن يكون الشر على الحقيقة ضدا ونقيضا له ، اتضح تصور صدور الشر عن الخير . فالأول خير محض ، ولكن العقل لكونه تاليا له فى المرتبة أقل منه خيرية . . . وهكذا تقل الخيرية بالتدرج فى سلسلة الموجودات وتقل « الحقيقة » بالتدرج ويقل النور بالتدرج ، وبالتالي تكثر الشرية بالتدرج ، ويكثر العدم بالتدرج ، ويكثر الظلام بالتدرج ، حتى يصل الأمر الى « المادة » . فكل مرتبة من مراتب الوجود بين « الأول » و « المادة » تحمل نصيبا من الخير الى جانب نصيب من الشر ، ولكن النصيب من كل منهما يختلف باختلاف مرتبة الوجود قريبا من « الأول » أو بعدا عنه ، فالشر عنده أمر طبيعى فى الوجود .

لكن قد يحكى عنه أنه يقول بطروءه . وعندئذ يحاول تبريره فى العالم جملة ويدعى أن حكمة القدر فيه لا تبدو فى العناية بكل فرد ، بل تبدو فى النظام العام للكل . وهو إذ يحاول التبرير على هذا الوجه يستعين بجوار الأفلاطونية بأفكار الرواقية أيضا ، إذ العالم فى نظر الرواقية كامل يقدر الامكان ، وهو وحدة واحدة كالطبيعة الحية الواحدة ، مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض بوساطة الجانبية بين هذه الأجزاء .

وملخص أفكار أفلوطين الآن فى « أول » الموجودات عنده أنه :

لا يوصف بأنه عقل ولا معقول ، ولا بأنه جوهر ولا عرض ، ولا بأنه مريد . . . ويوصف فقط بأنه خير . ولكن كونه خيرا هو عين ذاته ، وليس عرضا قائما به ، حتى يفضى وصفه به الى تكثر فيه بوجه من الوجوه .

وانه واحد من كل وجه : فى الواقع ، والتصور .

وإن صدور « العقل » عنه بالطبع وليس بالارادة ، لأن وصفه بالارادة يوجب كثرة فيه ، والفرض أنه واحد من كل وجه كما أن هذا الصدور ليس فى زمان ولا مكان .

كما تقتلخص آرائه في « وحدة الوجود » بأن :

« المادة » صادرة عن « الأول » الخير ، والنور الكامل ، الموجود على الحقيقة . ومع ذلك هي شر ، وظلام ، وعدم .

وأنه لا تضارب بين خيرية « الأول » ونوره ووجوده الحقيقي من جهة ، وبين صدور المادة عنه التي هي شر وظلام وعدم « ولا شيء » من جهة أخرى ، لأنه ليس في سلسلة الموجودات عنده موجود محايد يخلو من خصائص « الأول » وخصائص « المادة » .

وأن النفس الكلية منقسمة الى قسمين ، أو هي ذات اتجاهين : تتجه مرة نحو الأعلى ، وأخرى نحو الأدنى .

وأن هذا العالم كامل ، وكماله في النظام العام للملك ، وليس في العناية بكل فرد . وهذا العالم صورة للعالم العقل ، ومראה له .

وهذه الأفكار للأفلاطونية الحديثة اشتركت في بنائها : الأفلاطونية ، والأرسطوطاليسية ، والرواقية . أو بعبارة أخرى أن أفلاطون مزج في مذهبه بين هذه المدارس الاغريقية الثلاث ، كما قدمنا (١) .

(١) هل ما قيل حول « أول » الفلوطين من وصفه بأنه واحد من كل وجه ، انار بعد ذلك عند المسلمين مسألة : كيف يحافظ على وحدة الله مع وصفه مثلاً بكونه يعلم ذاته ويعلم غيره ؟

اذ الوصف بذلك من شأته ان يوجد كثرة في ذات العالم ، على الأقل في النصور ، لان العلم نسبة بين عالم ومعلوم . والفارابي كان له في هذه المسألة رايه . كما كان لابن سينا رايه الذي يخالف فيه الفارابي نوعاً من المخالفة ، ولابن رشد رايه الذي يخالف فيه الاثنين معاً ، ثم كان للمعتزلة رايهم يقتضون به من هؤلاء الفلاسفة ، وللغزالي وبقيه رجال المدرسة الاشعرية رايهم الذي يعارضون فيه الجميع .

هل قول الفلوطين محافظة منه على وحدة « أوله » من كل وجه . ان « العقل » مصدر عن « الأول » بالطبع دون الإرادة ، انار مسألة فهم العالم وحدونه عند المسلمين ؟

اذ القول بالطبع يستلزم ان يتصور وجود العالم في اللحظة التي يتصور فيها وجود « الأول » وديماً بعد أخذ ابن سينا وابن رشد بالقول بالقدم في هذه المسألة ، ودفعهما استلزام القول به تعدد القديم ، احدى النتائج الايجابية لدخول القول « بالطبع » في الجماعة الاسلامية . كما بعد اصرار المعتزلة والاشعرية على القول بحدوث العالم حدى سلبها له .

هل تدرج الموجودات في الوجود وفي صدورها عن « الأول » ، وفي انها لا تصدر دفعة واحدة عنه ، وان المؤثر في اللاحق منها هو السابق عليه مباشرة ، كما صورته « وحدة الوجود »

فورفوريوس السوري (١) :

فورفوريوس السوري Phorphyrios كان فيلسوفا ، وشارحا لكتب القدماء من فلاسفة الاغريق ، وكتب استاذة أفلوطين ، كما كان مؤلفا : له رسائل كثيرة ، تناول فيها مع مشاكل الفلسفة مسائل الدين ورسوم العبادة ، كما تناول الرياضيات ، وعلم النجوم ، والتاريخ ، والبلاغة ، والنحو . وقد ألف مقدمة في المنطق لم تزل متداولة للآن ، وهي المعروفة بإيساغوجي Eisagoge . ونالت هذه المقدمة شهرة عالمية بسبب الاعتماد عليها منذ آخر العصر القديم ، وكذا في القرون الوسطى عند الشرقيين ، والبيزنطيين ،

= عند أفلوطين ، آثار فكرة العقول عند ابن سينا في صورتها وترتيبها ؟

اذ هذه تنبئ عن ان وجود الاشياء عن الاول ، أو تصور وجودها عنه ، على الاقل ، ليس دفعة واحدة ، كما تنبئ عن ان التأثير في إبراز الأشياء ليس مباشرة عن مؤثر واحد . كما أثار عنده أيضا فكرة الربط بين عالم الخس وعالم العقول ، عن طريق جعل « المادة » وهي أجمل العالم الحسي صادرة عن عقل .

هل حكم أفلوطين على كمال العالم بأنه كمال في الجملة ، وأن العناية فيه لا تبدو بالنسبة لكل فرد ، بل بالنسبة للكل ، آثار مسألة العناية التي عبر بها ابن سينا عن ارادة الله ؟

وبلخص رأيه فيها : « ان الإرادة نفس العلم . وعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير في الكل . وأما الشر فطارئ فيما دون عقل القمر ، في المادة المتمزجة ، وفي الأشخاص ، دون الانواع . والله لم يقض به الا بالعرض ، اذ انه أراد الخير ارادة أولية ، ولم يعيا بما قد تؤدي اليه المادة من شر ، مادام الخير موجودا . وعالمنا إذن - كما يقول - يفلب خيره على شره ، فهو افضل العوالم الممكنة » (نصه الكامل في كتاب « النجاة » ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٢٨) .

مناقشة هذه الصلات وغيرها نتعرض لها في الجزئين الثاني والثالث من هذا الكتاب عند الكلام على موقف العقلية الاسلامية من النخيل عليها من الثقافة ، وبالأخص الاغريقية .

(١) عاش ما بين (٢٢٢ : ٣٠٤ م) وتسميته بالسوري نسبة الى سورية كلها ، وقد يلقب بالصوري نسبة الى صور على ساحل الشام ، وهي المدينة التي ولد بها . ومصدر هذه المعلومات عنه كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg .

وابن سينا في كتابه الاشارات (ج ٢ ص ٦٧) يصف فورفوريوس بقوله : « وكان لهم (للمشائين) رجل يعرف بفورفوريوس ، عمل في العقل والعقولات كتابا (لعل ايساغوجي) يثنى عليه المشاؤون ، وهو حشفي كله . وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولافورفوريوس نفسه . وقد ناقضه من أهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول » .

والغربيين . وقد عدت ضمن شروح أرسطو ، وترجمت الى اللاتينية ،
والسريانية ، والعربية ، والأرمينية ، كما شرحت عدة مرات (١) .

وأساس شرحه الفلسفى لبعض كتب استاذة أفلوطين ، كان قد أعده منذ
أيام التلمذة عليه . وبهذه الشروح ، مع عدد آخر من شروحه لكتب أفلاطون
وأرسطو (٢) ، افتتح سلسلة طويلة لشرح الأفلاطونية الحديثة . وشروحه
لأرسطو لا تقل فى العدد عن شروحه لأفلاطون ، وكتب المنطق نالت من بين كتب
أرسطو الفلسفية حصة الأسد من شروحه . وبقي الآن من شروحه لأرسطو :
الشرح المدرسى للمقولات ، وهو فى صورة سؤال وجواب . أما الشرح العميق
لها فلم يبق منه الا نصف وقطع مفككة .

ونقصه للمقولات فى شروحه يعتبر الموقف التاريخى له فى هذه المشكلة .

طريقته :

وقد جمع فى كتبه السبعة بين تعاليم أفلاطون وأرسطو ، متأثراً فى هذا
الجمع بنظرة بوزيدونيوس Poseidonios من أصحاب المدرسة
الرواقية (٣) ، ونظرة هذا الفيلسوف الرواقى تأثرت بدورها بمذهب « الجمع
والاختيار » Synkretismus . ومذهب « الجمع والاختيار » قام على
محاولة ربط الأفكار المختلفة فى أصلها ، وصياغتها فى « وحدة » واحدة .
وسيطرة هذا المذهب كانت فى الفترة الأخيرة من العصر الإغريقى على
الأخص .

(١) يذكر القفطى فى كتابه (أخبار الحكماء ص ١٦٩ ، ١٧٠ طبع مطبعة السعادة سنة
١٣٣٦ هـ) محدثاً عن فورفوريوس وسبب تأليفه إيساغوجى فيحكى عنه انه قال : « كلام
الحكيم - أرسطو - يحتاج الى مقدمة قصر عن فهمها طلبه زماننا لفساد أذهانهم » . ثم
يحكى عنه انه : « شرع فى تصنيف كتاب إيساغوجى ، فآخذ منه وأضيف الى كتب أرسطوطاليس
وجعل أولاً لها ، وسار سير الشمس الى يومنا هذا » .

(٢) شروحه لأفلاطون وأرسطو يذكرها ابن النديم فى كتابه « الفهرست » كما يذكرها
القفطى فى كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » عند حديثه عن أفلاطون وأرسطو .

(٣) من مفكرى الرواقية المتوسطة ، عاش من سنة ١٣٥ - ١٥١ ق م . وهو مسورى
وكان رئيساً لمدرسة رودس التى تخرج فيها شيخرون . وهو الذى صاغ « مذهب وحدة
الوجود » الذى تأثرت به الأفلاطونية الحديثة صياغة فلسفية .

وتأثرت بنظرة Poseidonios السابقة ، اضطره الى وضع رأى
أرسطو فى « قوى النفس » موضع رأى أفلاطون فى « أقسامها » . ومع ذلك
شرح نظرية تقسيم النفس لأفلاطون على وجهها الصحيح .

وعمله الفلسفى الذى يقوم له ما كان فى شرحه الواضح لتعاليم أفلوطين
الغامضة ، وجعلها فى متناول العقل العادى .

تفلسفه :

والفرق بين تفلسفه وتفلسف أستاذه أفلوطين هو : أنه طبع فكرته بطابع
عملى ، كما أكد المعنى الدينى (الشعبى) فيها . ولذا تراه ركز الغرض من
التفلسف فى قسم واحد من أقسام النفس ، وهو القسم الشهوانى منها ، اذ
رأى أن الوزر فى شرور النفس وخطاياها راجع الى شهوة النفس ، وليس الى
البدن . وبناء على تحديده مصدر الشر على هذا النحو ، اتخذ الزهد وسيلة
لتخليص النفس وتطهيرها منه ، كما جعل الزهد نفسه فى بحث المعرفة الوسيلة
المجدية الموصلة لمعرفة الله .

فى الناحية الميتافيزيقية :

وفى الناحية الميتافيزيقية دافع عن فكرة قدم العالم ، ورأى أن لا بدء له
فى الزمان ، كما كافح بشدة نقد فلوطارخس الأثينى
Blutarchos Von Athina لهذه الفكرة .

ولكفاحه هذا انضم الى اكزينوقراطيس Xenokrates وآخرين فيما
نقلوه من فهم لأفلاطون فى كتابه طيماوس Timaios مما يتعلق بالعالم ،
مؤيدا لهم فى أن أفلاطون يقصد قدمه لا حدوثه فيما ذكره فى هذا الكتاب
متصلا به (١) .

(١) الشهريستانى فى كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٥) ينقل عن فورفوربوس انه كان
يدعى : « ان الذى يحكى عن افلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح » . ثم ينقل عنه انه
جاء فى رسالة له الى اناطانو - اسم لـ « يامبليخوس » - هذا النص . « ما اقر به افلاطون
عندكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة . وذلك أن افلاطون ليس
يرى أن للعالم ابتداء زمانيا ، لكن له ابتداء على جهة العلة ، ويزعم أن علة كونه
وجوده ابتداءه ، وقد رأى أن المتوهم عليه فى قوله : ان العالم مخلوق ، وأنه حدث لا من
شئ ، وأنه خرج لا من نظام الى نظام ، فقد اخطأ وغلط . وبذلك انه لا يصح دائما أن كل

فى الناحية الاخلاقية :

وفى الناحية الاخلاقية رآى تنوع الفضيلة الى اربعة انواع :

ادناها الفضائل السياسية : وتحقيقها عن طريق تخفيف الانفعالات ،
وبالسلوك مع الفرد الآخر المجاور سلوكا لا ضرر فيه • ولأن تحقيقها مرتبط
بالسلوك الحسن مع الغير ، سميت بالفضائل الأهلية أو الفضائل المدنية •
والنظرة اليها على : أنها أدنى الفضائل كانت لأفلوطين قبله أيضا •

وتعلمو هذه الفضائل السياسية فى المنزلة فضائل أخرى : وهى التى
ليس هدفها اجتماعيا ولا علاقة فرد بغيره ، بل ترمى الى تطهير الانسان كفرد
من المادية ، وتخليصه من الانفعالات والعواطف •

والنوع الثالث ، وهو الذى يشرف سابقه : يشمل تلك الفضائل التى
تتجه نحو العقل وتتلقى منه وحده الأوامر فى التصرفات ، دون أن يكون
للانفعالات أثر يذكر فيها •

أما الفضائل الكاملة ، وهى الفضائل المثالية : فلا تتبع النفس ، بل العقل
وحده • وهى بمثابة « الأصل » فى معنى الفضيلة ، وعلى غرارها أو على
صورتها وشبهها كانت أنواع الفضائل النفسية السابقة ، ولذا كانت جميعها
أقل منها فى المنزلة ، وأن كانت فيما بينها مختلفة الدرجة حسب قربها أو بعدها
من هذا « الأصل » •

وفورفوربيوس بنظرته الأخلاقية هذه فى تقدير الفضيلة ، يجعل الفضائل
التى ترتبط بتهديب الفرد اعلأ قيمة من التى ترتبط بتنظيم علاقته بغيره ، وهى
نظرة توحى بأن الميل الى العزلة كان يسيطر على توجيهه فى حياته • ولذا
يحكى عنه أنه كان زاهدا ، وبالأخص فى آخر أيامه ، وكان ينصح بالزهد

عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شئ آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام •
وانما يعنى افلاطون أن : (الخالق اظهر العالم من العدم الى الوجود) ، وأن وجوده لم يكن
من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق •

وربما يكون هذا النص الذى يحكى الشهرستانى تأويله عن فورفوربيوس ، وهو ذلك الذى
وجد فى كتاب « طيمائوس » لافلاطون ، واختلف الشراح فى فهم غاية افلاطون منه : يبقى
القدم أم الحدوث للعالم ؟ وحمله اكزينوكراتيس ومن شايحه على القدم ، وايدهم فيه
فورفوربيوس •

كثيرا ، وبعدم تناول اكل الحيوان ، مما يدل على انه كان متدينا او صوفيا ،
بمعكس تلميذه يامبليخوس •

موقفه من المسيحية :

وفي اثناء اقامته بصقلية Sizilia ، كتب خمس عشرة رسالة في
نقض الوهية عيسى ، وهذه الرسائل هي التي يشير اليها آباء الكنيسة كثيرا
في ردودهم على الأفلاطونية الحديثة • وعدا هذه الرسائل استخدم ذكاءه
ودقته - التي تدين بفضل كبير لدراسته - اللغوية ، نقد الانجيل ، مما جعله
المعبد للنقد الحديث له •

ففورفوريوس ، فضلا عن كونه فيلسوفا شارحا ، كان متدينا بديانة
شعبية ، أي كان وثنيا ، كما كان صوفيا شرقيا • وهذا كله كان له اثره في
تفلسفه : في نظرتة الى النفس وعلاجه لها ، وفي تحديده مصدر الشر ، وفي
نظرتة الى الفضيلة ، وأخيرا في عداوته للمسيحية •



٢ - المدرسة السورية

زعيم هذه المدرسة الفيلسوف يامبليخوس Jamblicos (١) ، وكان تلميذا للمشائى أناطوليوس Anatolios ، ثم لفرورفوريوس بعده . وكانت له عدة تواليف فلسفية ، فوق شروحه لكتب افلاطون وأرسطو .

فى المناحية الميتافيزيقية :

وهو فى الميتافيزيقا وان أخذ بمبدأ افلوطين فى الوساطة بين « الأول » من جهة وبين هذا العالم من جهة أخرى ، الا انه زاد عليه فى عدد الوساطات . وبهذه الزيادة باعد بين هذا « الأول » وعالم المحسّات ، كما عقد فكرة الوساطة نفسها .

وكان للعقيدة الشعبية الاغريقية تأثير عليه فى زيادة عدد الوساطات ، لأنها توحى بـ **تعدد الآلهة** ، وتحدد لكل اله عملا خاصا به . فكان لابد أن يجعل كل آلهته فوق عالم المحسّات ، وان يرتبها على حسب وظيفتها ومنزلتها فى العقيدة بين « الأول » ، الواحد وهذا العالم (٢) . وبإكثاره من الوساطات بادخال عناصر دينية اغريقية وشرقية ، واندماج ما ورد فيها من الهة فى سلسلة الوساطة ، عبد الطريق لتطور المذهب الالهى فى الافلاطونية الحديثة .

وفى بحثه المعرفة يذكر : أن معرفة الآلهة من طبع الانسان ، قبل أن يحصل له التأمل والروية ، وقيل أن تتكون فيه ملكة النقد . ومعرفة الانسان للآلهة فى نظره مصاحبة فى الوجود لجبلته النفس وتوجهها نحو طلب الخير . ولذا ليس بمصحيح فى رأيه أن يقال : ان الانسان يوافق على وجود الآلهة ، بل لا يجوز أن يتحدث مطلقا عن معرفتها ، لأن كل معرفة تفرض فرقا بين مدرك

(١) تولى فى حكومة قسطنطين الأكبر سنة ٣٢٠ م ، ونسبة مدرسته الى سوريا أو الشام إشارة الى مولده بإحدى مدن الشام ، ويعرف عند العرب باسم امبليخوس .

(٢) الديانة المعددة أو الديانة الشعبية تفرض على الدوام فرقا بين آلهتها : فهناك فيها الأكبر والكبير ، وهناك الأصغر والصغير ، بحسب ما يتصور بجانب الواحد منها من تأثير ، ولو عن طريق القصص والاساطير .

ومدرك ، بين شخص يدرك وموضوع يدرك ، ومثل هذا الفرق لا يتفق وصلتنا
بالألوهية ، اذ وجودنا فيض عنها •

وقد مزج بين الدين والفلسفة ، لكن مزجه صاحبه التناقض وعدم
الانسجام : لأنه بينما هو في ناحية واضح تمام الوضوح في تحديد المعرفة
المدينية ، وعدم ارتباطها بالجدل العقلى ، وينأى على قطرة الانسان وطبعه ،
اذا به في ناحية اخرى يستخدم طريق الفلسفة في تعليل العقيدة الدينية تعليلا
عقليا ، وفي تنظيمها والربط بين اجزائها • وتعليل ما من شأنه الا يعطل •
وشرح ما هو فوق العقل ، مدعاة لعدم الانسجام والتضارب •

وفي تفلسفه التقى الطابع الروحى الزهدى لمذهب فيثاغورس ، بالمذهب
العقلى للرواقيين ومذهب فيلون اليهودى •

وبغض النظر عن نظامه الفلسفى System فى الجانب الالهى الذى
يروحى بميله الى التصوف والروحىة ، كان فى واقع امره متصوفا روحيا •
وفوق أنه متصوف ، كان يؤمن بالمعجزات وياتصال الانسان بالآلهة عن غير
الطريق الطبيعى كما كان يؤمن بالكرامات • وقد لعب ايمانه بهذه الأمور دورا
رئيسيا فى تفكيره ، وفى حياته العملية • لكن مع هذا لا يجوز أن يقدم اعتبار
ما فى طبيعته من روحية وتصوف على ما له من فلسفة ، اذ ذلك يخرج من
بين هؤلاء الذين لهم اثر فى تطور المذهب الأفلاطونى الحديث •

منهجه :

وأهميته الفلسفية تكاد تنحصر فى أنه وضع طريقة ثابتة لشرح المحاورات
الأفلاطونية Dialoges • والدور الذى قام به فى طريقة شرح أفلاطون
يعتبر دورا رئيسيا فى تطور الأفلاطونية الحديثة نفسها ، نظرا لأن عنايتها
بشرح مذهب أفلاطون تعد الأساس الأول فى تميزها كمدرسة فلسفية •

فقبله كان فورفوريوس يعتبر الشارح الأول من رجال الأفلاطونية
الحديثة : وكان يعال شرحه الفلسفى ويؤيده بما نقل فى الأدب ، والقصص ،
والدين ، وطقوس العبادة • فكان لذلك مرتبطا فى تفلسفه بثقافته التى نشأ
عليها ، وبذلك حيل بينه وبين الحرية فى الشرح العقلى حسبما توحى اليه
اتجاهات الميتافيزيقا للأفلاطونية • كما منع من أن تكون له وسيلة واحدة فى
الشرح : ففدا كانه نثر خيوطه على كل موضع تهيأ له ، مرة هنا ومرة هناك ،

ولم يعن بأن يكون نسجه نظيميا منسجما ، اذ حرصه على ادخال العناصر السابقة التي تتكون منها ثقافته الأولى في شرح مذهب فلسفي معين يفقده من غير شك وحدة المنهج في الشرح ، ووحدة الاتجاه في المذهب ، كما يفقده قرب الصلة بالأصل المشروح .

ولكن يامبليخوس كان على العكس منه : اذ وضع قاعدة ثابتة لشرح محاورات أفلاطون كما أسلفنا ، فلم يشرح متفرقاتها على حسب ما تعطى التراكيب فقط بغض النظر عن صلاتها بالسابق والملاحق منها ، بل قيد الشرح بالهدف العام للمحاورة : فمثلا اذا كانت محاورة Dialog تعلقت في جملتها بـ « الطبيعية » فكل جزء من أجزاء هذه المحاورة يشرح شرحا طبيعيا ، واذا كانت ترتبط بـ « الأخلاق » في جملتها فسرت أجزاؤها كلها من الوجهة الاخلاقية ، وهكذا ...

وبهذه القاعدة استطاع أن ينير الطريق الى الافلاطونية ، وأن يجعل من الافلاطونية الحديثة استمرارا واضحا لمذهب افلاطون .

قيامبليخوس في الجانب الالهي تعمق في زبط الديانة الشعبية الوثنية - من اغريقية وشرقية - بالفلسفة الاغريقية . وفي المنهج وضع للأفلاطونية الحديثة طريقة ثابتة في الشرح ، تخرج من فكرة واحدة ، وترمي إلى هدف واحد .

وعلى قدر ما وجد من تعقيد وغموض في تفلسفه في الجانب الالهي ، وعلى ما فيه أيضا من تناقض وعدم انسجام ، بقدر ما وجد من وضوح والتئام في تفسيره لكتب افلاطون .



٣ - مدرسة أثينا

تنسب هذه المدرسة الى اثينا ، لأنها تبعت فلوطارخوس الأثيني Plutarchos Von Athina . • وتعتبر استمرارا للمدرسة السورية السابقة ، سواء في طريقة شرح كتب أفلاطون ، أم في دعم المذهب الأفلاطوني الحديث .

برقلس :

وبرقلس Proklos يعد الزعيم الأول لها (١) ، وفي الوقت نفسه زعيم المدرسين في العصر القديم • وبوساطته وصلت الأفلاطونية الحديثة الى المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها • ويعرف عند العرب باسم « ديباروخس » أي الخليفة ، والمراد خليفة أفلاطون في رئاسة دار العلم بأثينا •

وشرحه لكتاب « طيماسوس » وكتاب « السياسة » و « يارميندس » لأفلاطون يعد من أشهر عمله الفلسفي • وله عدة تواليف فلسفية عدا شرحه هذا •

ووراء هذا ، وذاك ، ضم الى فلسفة القدامى وبالأخص الى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكذا الى فلسفة من سبقه من رجال الأفلاطونية الحديثة ديانات وطقوسا اغريقية ، وشرقية ، ومصرية ، وجمع كل هذا في بناء فلسفي واحد •

وطريقته في الجمع مأخوذة في جوهرها من أفلوطين ، وبامبليخوس ، لكنه مدين الى هذا الأخير على وجه الخصوص في منهجه في شرح الكتب

(١) ولد في القسطنطينية سنة ٤١٠ م • وكان تلميذا لاولمبيوداروس Olympiodaros في الاسكندرية ، وفلوطارخوس • وتوفي في أثينا سنة ٤٨٥ م بعد زعامة مدرسية طويلة قضاها في أثينا بعد أن انتقل التعليم الافلاطوني الحديث اليها في هذا الوقت •

والقفطي (في كتابه اخبار : الحكماء ص ٦٣) ينسب اليه : القول بالدهر • كما يذكر أن يحيى النحوي تصدى للرد عليه • ويصفه بأنه : « متكلم عالم بعلوم القوم وأحد المتصدرين لها » • ثم يروي عن المختار بن عبيدون أن برقلس كثير المطالعة لعلوم الأوائل ، وكتبهم ، وأخبارهم ، وغير متهم فيما ينقله •

الفلسفية • ويطريقته الخاصة استطاع أن يرد في يسر هيكل البناء الأفلاطوني إلى مذهب أفلاطون •

ومع أن للسابقين من رجال الأفلاطونية الحديثة فضلا عليه لا ينكر سواء في تكوينه أو توجيهه ، ففضله الشخصي على الأفلاطونية الحديثة بالذات لا يجحد كذلك ، إذ جاء عمله فيها بعد نهاية تطورها ، كما ذكرنا •

رأيه الميتافيزيقي :

وفي ناحية ما بعد الطبيعة يرى للوجود أصولا ، كما يرى له تطورا • وهي عبارة عن تلك الموجودات التي وراء هذا العالم المحسوس ، وتتصل به اتصال تأثير وتدبير • وتطور الوجود عبارة عن ظهور العالم المشاهد منها بعد كمنه فيها ، ورجوعه إليها من جديد بعد هذا الظهور بناء على سعي وتقرب منه نحوها • فالأصول حلة العالم المشاهد ، والعالم المشاهد معلولها ، بمعنى أنه مرتبط في ظهوره ووجوده المرئي وفي حركته وسعيه نحوها أشد ارتباط بها •

كان كامنا أولا ، ثم خرج وانتشر ، وسيمود راجعا إليها ••• وكمنه فيها كان لشبهه بها ، وخروجه منها كان لمغايرة بينهما ، وعودته إليها كان لسعي منه نحو الخير ، وهي الخير كله (١) •

كمن ، فظهور ، فعودة ••• تمثل مراحل تطور هذا العالم في نظر برقلس •

(١) ينقل الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١١) : أن لبرقلس كتابا د في دهر - قدم - هذا العالم وأنه باق • ، يقول فيه عن الوجود وتطوره وعن أصوله وعن الفرق والمثابة بين هذه الأصول وما تفرع عنها ، ما يلي :

« لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من العناصر ، حدثت قشور واستنبطت ليوب • فالقشور دائرة ، والليوب قائمة دائمة لا يجوز الفصل عليها لأنها بسيطة وحيدة القوى •

فانقسم العالم إلى عالمين : عالم الصفة واللب ، وعالم الكثرة والقدر • فاتصل بعضه ببعض ، وكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم • فمن وجه : لم يكن بينهما فرق ، فلم يكن هذا العالم دائرة ، إذ كان متصلا بما ليس يندر • ومن وجه : نشرت القشور وزالت الكثرة ، وكيف تكون القشور غير دائرة ولا مضمحلة ؟ وما لم تزل القشور باقية ، كانت الليوب خافية •

ومشابهة ، ومغايرة ، وسمى ٠٠٠ تمثل أسباب تطوره عنده .

والوجود على الحقيقة ليس الا تلك الأصول ، اما كائنات هذا العالم فهي شبيهة بها فيه فحسب . ولذا كانت غيرها كما كانت مفقورة اليها ، تسعى نحوها وتتجه في حركتها اليها .

ويتصوير برقلس لتطور الوجود ولأسباب تطوره ، نراه قد التزم في ميتافيزيقيته مبدا التثليث الذي عرفت به الأفلاطونية الحديثة وكان من أسسها .

والأصل الأول : الذى يخرج عنه هذا العالم يسميه الطبيعة القديمة ، او الأول ، او الأول القديم ، او العلة الأصلية او الخير القديم . ووجوده ضرورى ، أى ليس الحكم بوجوده متوقفا على نظر وتأمل من الانسان .

وكل كثرة في الكون مرجعها اليه باعتبار أنه واحد وحدة مطلقة ، وكل معلول فيه يرجع في النهاية اليه باعتبار أنه العلة الأخيرة ، وكذا كل خير في هذا الوجود يرتد اليه باعتبار أنه الخير المطلق .

ويرى أن التعبير عنه كطبيعة أولى بالواحد ، او بالعلة الأصلية ، او بالخير ليس دقيقا ، لأنه فوق أن يعبر عنه بمثل تلك ، فهو لا يدرك ، كما لا استطاع التحدث عنه على العموم . واذا أراد الانسان أن يتحدث عنه بغير وصفه وتقريبه الى الأذهان ، أمكن أن يتحدث عنه بطريق التمثيل ، فيشبهه بالشمس مثلا ، او بطريق السلب كأن يقول عنه : هو ليس هذا ، او هو غير هذا .

وتخرج (١) من هذه الطبيعة الاولى التى هي واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وفوق العقل والوجود : وحدة أخرى ، في داخلها كثرة .

وهذه الوحدة الثانية أولى الوسائط بين الوحدة من كل وجه التى هي الطبيعة الاولى وبين الكثرة غير المنتهية ، وهي هذا العالم المحسوس ، أى هي

(١) يحكى الشهرستاني (في كتابه السابق ج ٤ ، ص ١٢) عن كتاب برقلس المتقدم أنه يقول فيه ، « ان (الأوائل) - الأصول - تكررت منها العوالم ، وهي باقية ، ولا تنسحق ولا تقسمعل . وهي لازمة الدهر ماضكة له ، الا انها (جميعا) من (أول) واحد ، لا يوصف بصفة ، ولا يدرك بنعت ونطق ، لان صور الأشياء كلها منه وتحتة ، وهو الغاية والمنتهى التى ليس فوقها جوهر من أعظم منها الا الأول الواحد . وهو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الأوائل ، وقدرته أبدعت هذه المبادئ » .

واسطة بين العلة الأولى وهذا العالم المشاهد • ويسمى برقلس « هينادن »
 Henaden • وهى من الآلهة الشعبية عنده ، موضعها فى ترتيب الموجودات
 فوق « العقل » • ولا يتوقف وجودها على اعتراف الانسان بها عن طريق تأمله ،
 شأنها فى ذلك شأن الطبيعة الأولى • ويسند اليها تأثير الخير فى الموجودات
 تحتها •

ويمقتضى كونها من الآلهة ومصدرا للخير فى هذا الوجود تحتها ، تعتبر
 فى نظر برقلس مصدر القضاء والقدر فيه •

وتليها مرتبة العقل • وبداخل مرتبته يوجد :

- الوجود intelligibel .
- والعلم intellektuell .
- والحياة التى تجمع بينهما ، intelligibel — intellektuell .

وهذه الثلاثة من : الوجود ، والعلم ، والحياة ، يعتبرها برقلس من
 الآلهة أيضا •

ثم تحت مرتبة العقل توجد النفس الكلية : وهو متفق مع أسلافه من
 علماء الافلاطونية الحديثة فى كون رتبته تلى رتبة العقل • وهى الصلة
 المباشرة عنده بين غير المحدد الذى هو عالم الأصول ، والمحدد الذى هو العالم
 المحسوس • هى الفصل بين الوجود الحقيقى وبين العالم المتغير ، وتنقسم فى
 نظره الى ثلاثة انواع : نفوس الهية ، ونفوس جنية ، ونفوس انسانية •

- أما النوع الأول : فهو نفوس الآلهة العظيمة ، وهى التى كان يعظمها
 الاغريق ، وورد تعظيمها فى ديانتهم •

- وأما النوع الثانى : فهو بمثابة وسط بين نفوس الآلهة ونفوس
 الانسان ، بين النفوس الأبدية والنفوس الفانية • ويشمل نفوس الملائكة ،
 ونفوس الجن بالمعنى الخاص ، كما يشمل نفوس الأبطال • ولكل من هذه
 الأنواع وظيفته الخاصة به •

والاصول التى تكون عالم ما وراء الحس ، ولها التأثير فى هذا العالم
 المشاهد ، يرتبها برقلس اذن الى أربع مراتب :

مرتبة الطبيعة الأولى : أو الوحدة المطلقة التى لا كثرة فيها بوجه •

ومرتبة الوحدة التى بداخلها كثرة : وهى المجاز بين الوحدة من كل وجه والكثرة غير المتناهية ، وهى التى يعبر عنها بهينادن .

ومرتبة العقل : التى تشمل الوجود والعلم والحياة .

ومرتبة النفس الكلية : وتشمل ثلاثة أنواع من النفوس .

طبيعة العالم المشاهد :

وبواسطة النوع الالهى من النفوس كان هذا العالم على ابداع ما يمكن ، فى نظامه وتدبيره ، ويراه طبيعة حية (١) . ولأنه طبيعة حية ، كانت هناك جاذبية بين أجزائه : القوى منها يجذب الضعيف ويسيطر عليه ، كما هو الشأن بين الطبائع الحية كلها . وعن طريق الجاذبية والسيطرة ، يرتبط عالم الفناء بعالم البقاء ، وعالم البقاء الذى هو عالم الأصول كان له الجذب والسيطرة لأنه الأقوى من مقابله .

وتدخل الالهة الأفلاك فى كل نواحي الحياة فيما تحت فلك القمر ، أمر طبيعى بحكم هذا المبدأ . فالكون والفساد ، والنسل وعدمه ، فيما تحت فلك القمر ، يتصل اتصالا وثيقا بهذه الالهة لأنها صاحبة القوة والسيطرة .

وإذا كان هذا العالم على ابداع ما يمكن ، لأنه من خلق الالهة فى نظر برقلس ، فكيف يحتوى على شر ، والشر نقص ، والنقص لا يلبق بعمل الالهة ؟؟

برقلس يقر بوجود شر فى هذا العالم ، لكن يعلل وجوده بعدم كمال مراتب الوساطة . وهى مراتب : هينادن ، والعقل ، والنفس . ووساطتها بين الطبيعة الأولى أو الله والعالم ، وعدم كمالها ، ناشئ عن ضعفها فى تقبل الخير الالهى كله . وإذا ضعفت عن تقبل الخير الالهى كله ، فهى غير مفيضة له كله على

(١) كما تقول الرواقية ، فالعالم فى نظرها كالحيران : جسده هو هذا المحسوس وروحه العقل . والاله (وهو هذا العقل) فى نظرها مفارق للمادة متمزجا بها امتزاج الدم بسائر الأعضاء وعن هذا الامتزاج حصلت الحياة والحركة فى الموجودات ، كل على حسب رتبته من الوجود . وما نشاهده فى العالم من النظام والترتيب اثر الاله ، ودليل على حضوره وحلوله فى نفس المادة ، لا بصفة مؤثرة من الخارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركزة فيه تقوده الى ادراك الغاية المقصودة منه .

هذا العالم ، ومن هنا وجد الشر فيه • وسبب ضعفها أنها مرددة بين الوحدة المطلقة والكثرة غير المتناهية ، بين غير المتحرك وبين الصافي النقي والخليط ، أى أنها واقعة بين موجود أعلى : له الوحدة والثبات والبقاء ، وبين موجود أدنى له الكثرة والحركة وعدم الصفاء •

ومع اقراره بوجود الشر فى هذا العالم للسبب الذى شرحه ، يحاول دفع اسناده الى الآلهة عن طريق جعله غير مراد لها (١) •

وبهذا براً آلهته جميعها من ارادة وقوع الشر فى العبالم ، وبين أنه ضرورة مصاحبة لتطور العالم • فهو لم يحاول نزع الشر منه وجعله كله خيراً ، بل نزه الآلهة فقط عن ارادة الشر وقصده ، وبين أن وقوعه جاء نتيجة لنقص سلسلة الموجودات فى الكمال ، وعدم محاكاة كل موجود فيها للكمال المطلق الذى هو الطبيعة الأولى •

والمادة مع أنها مبدأ للشر فى هذا العالم غير مسئولة عنه كذلك ، لأنها لم تردده وأن صعب وجودها بالضرورة باعتبار أنها أقل الموجودات كمالاً ، لشدة بعدها عن الطبيعة الأولى (٢) •

(١) يحكى المسعودى فى كتابه (مروج الذهب ج ٢ ص ١٥٢) عن المعتزلة فى تبريرهم وجود الشر فى العالم انهم يقولون : « ان الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره ، وأنه وفى كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها • لم يكلفهم ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه • وإن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط الا بقدرة الله التى أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم : فينبغي إذا شاء • ولو شاء نجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراباً عن معصيته ، ولكن على ذلك قادراً • ولكنه لا يفعل إذ كان فى ذلك رفح للمحنة وإزالة لليلوى » •

(٢) ينقل الشهرستانى عن برقلس وجهاً آخر لتبرئته « الاول » من الشر فى العالم ، محصله : ان هذا العالم سيؤول آخر الامر الى الصفاء والخيرية ، فيكون شبيهاً بالعوالم الروحية • ومعنى ذلك أن « الشر » ليس أبدياً ، بل هو عارض فيه • ونصه (فى كتاب الملل والنحل ج ٤ ص ١٢) •

« فالحق هو الجوهر المعد لطباع الحياة والبقاء ، هو أفاد هذا العالم بدءاً وبقاءً بعد دثور قشوره ، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذى كان فيه • ان هذا العالم اذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطاً روحياً ، بقى بما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التى بلا نهاية • وكان هذا – العالم – واحداً منها • ولكن ما يحكىه هنا Ueberweg عن برقلس من دفع نسبة الشر فى العالم الى «الاول» قائم على سبب وجود الشر فيه أولاً ، إذ مقتضى حكمة الآلهة – فى نظر برقلس – فى تدبيرهم =

رأيه الإنسانى :

وفى البحث الإنسانى عالمج ناحيتين :

الناحية الأولى : أن نوعى النفس اللذين فوق العقل الإنسانى وهما النفس الالهية والنفس الجنية ، لا يدركان عن طريق المعرفة العقلية للإنسان ، لأن الشئ الذى يدرك عن طريق عقل الإنسان يجب أن يكون فى متناوله ، وفى مرتبته . وكون المعرفة الإنسانية لا تتصل إلا بما هو فى مستوى العقل الإنسانى أو فى درجته لا بما هو فوقه ، مبدأ ارتضته الفلسفة القديمة . وبناء على الأخذ به لا يدرك العقل الإنسانى ما فوقه من نوعى النفس الالهى ، والجنى . فإذا أراد ادراكهما وجب أن يكون هو مساويا هما فى المرتبة ، ومساواته لهما لا تتحقق إلا عن طريق الزهد ، والزهد نفسه هو طريقه أيضا الى معرفة الله ، أو ما يعبر عنه بـ « الطبيعة الأولى » .

وللزهد هذا الأثر فى ادراك الإنسان لما فوقه لأنه المخلص له من دنس هذا العالم ، وبالتالي عائد به الى جوهره الروحى المصافى ، فيشبه حينئذ تلك الجواهر التى علته فى المنزلة عندما غطى هو بالقشور . وإذا كان العقل الإنسانى لا يدرك ما فوقه من أنواع النفوس حتى يكون مساويا لها ، فمعرفته بالله لا تتم كذلك إلا عندما يكون الإنسان شبيها به ، فمتحدا معه . ولم يزل الزهد هو الوسيلة الأولى الى بلوغ هذه الحال الأخيرة .

وهذا القدر من أحوال المعرفة الإنسانية وإن كان معروفا لأفلوطين قبل برقلس ، إلا أن فضل هذا الأخير فيه هو أنه أیده من كلام افلاطون فى كتابه « بارمينيدس » Barmenides خاصا بمعرفة النفس .

والناحية الثانية هى : أن النفس لها جسم آخر غير هذا الجسم المادى ، لها جسم اثيرى أو نورى غير مادى ، أو هو بين المادية واللامادية ، ويعتبر كغلاف لها ، وهو غير حادث ، وغير فان مثلها ، وكذلك غير منفصل عنها .

والقول بمثل هذا الجسم اللامادى كان معروفا أيضا لفورفوريوس ، ويامبليخوس ، وفلوپارخس الاثينى قبل برقلس . ولكن برقلس تعمق فى

أن يسوه النظام والخير هذا العالم كله ، فلا يكون هناك موطن ما يوجد فيه شر . فما يحكيه هنا Ueberweg إذن تعليل لوجود الشر فى العالم ، وهو تعليل لا يمس كمال الاول . وما يذكر الشهرستانى فى تطمين للنفس على مستقبل هذا العالم .

تعليله ، وتوسع فى شرحه • وهذا القول فى ذاته وان تأثر برأى أرسطو فى أن وظيفة النفس احياء الجسم وأن لها ابدية كالجسم على السواء ، الا أن مبدأ الوساطة فى الاقلاطونية الحديثة كان له اثره كذلك بجانب هذا الرأى • فاستخدام مبدأ الوساطة هنا قد ازال الثغرة التى تفرض بين نفس ليست بجسم وبين جسم مادى ، وذلك بوضع صلة بينهما ، وهذه الصلة هى ذلك الغلاف السالف الذكر ، فهو يمثل ما بين المادية واللامادية ، كما تقدم • وباعتبار مثل هذه الصلة ، كان تصور الانتقال من شىء غير مادى الى شىء آخر مادى مفهوما وواضحا نوعا ما • ويتحديدها على أنها نورية ، كانت معرفة النفوس بعضها بعضا أوضح من معرفتها للأشياء المادية ، لأن الغلاف الفاصل بين شىء مادى وآخر مادى مثله ، مظلم قاتم •

رأيه الأخلاقى :

وفى البحث الأخلاقى انضم فى معالجة مسأله الى يامبليخوس ، وتآبه فى رأيه فيها • ومع هذه التبعية له ، بقيت بينهما مفارقة فى بعض نقط أخرى تعتبر ثانوية • ومبدأ الخلقى ينتهى بالعالم – وبالأخص بالانسان فيه – الى الفناء فى « الطبيعة الأولى » ، أو فيما يعرف عنده أيضا بـ « الأول » • فمهمة الانسان التخلص من المادية ، والمحاولة عن طريق ذلك الى الوصول الى الموجود الاول فالافناء فيه • والعالم كله يتحرك ويهدف فى حركته الى أن يعود الى هذا « الأول » فيتحد به كذلك ، وذلك عن طريق الفناء فيه • وفناؤه فيه لا يتم الا بعد زوال الدنس ، باتباع الزهد والاقامة عليه •

ومعرفة الانسان تنتهى فى نظره بـ « الطبيعة الاولى » أيضا ، فيجب على الانسان أن يجعلها غاية معرفته •

وقد عاب على بعض الافلوطينيين الذين اعترضوا على وقوع اتحاد حقيقى للانسان مع « الاول » للواحد ، بسبب ما رأوه من مفارقات بين هذا « الاول » والانسان •

وبشرحه لكتاب فيدروس Phaidros لأقلاطون ، استطاع أن يصور الطريق الموصل لارتفاع الانسان من عالمه نحو « الاول » • وقد صورته فى ثلاث مراحل :

• مرحلة « العشق »

• مرحلة « الحقيقة »

ثم مرحلة « الايمان » والتصديق •

« قنْهَشِق » يراه مقدمة للمرحلتين الآخرين ، لأن محبة الناقص – وهو الانسان – للجمال الالهى يعد ابتداء صلة بين الناقص والكامل على العموم .

أما « الحقيقة » فهي توصل الى الحكمة الالهية ، وتتم بمعرفة الوجود الحقيقى ، وهو وجود الكامل .

و « الإيمان » يأتى فى المرتبة العليا ، وفيه ينتهى كل عمل للانسان ، كما أن فيه تنتهى الحركة الى الاستقرار . اذ هو سيكون ، واقامة روحية فيما « لا يدرك » ، و « فيما لا يتحدث عنه » ، وهو « الأول » ، الواحد .

وفى الافناء فى « الأول » الواحد ، الخير المطلق ، ينتهى طريق العقل ، وطريق الدين ، وطريق الأخلاق ... فهى ثلاثة طرق لغاية واحدة .

ويستخلص من فلسفته الآن عدة مبادئ :

ان « الطبيعة الأولى » – وهى « الأول » الواحد – فوق كل تعبير انسانى ، وفوق كل ادراك انسانى ، تجل عن تعبير الانسان وادراكه طالما هو منغمس فى دنس هذا العالم ، لم يخلص نفسه بالزهد فيه .

ان وجود هذه « الطبيعة الأولى » ضرورى مقرر فى طبيعة الانسان ، لا يتوقف الاعتراف بوجودها على تأمل منه واستخدام طريق البرهنة عليها . فبحكم توجهه بطبيعته فحسب الى خير فى الوجود يكون قد أقر بهذه الطبيعة الأولى ، لأنها هى التى تمثل الخير فيه . فلا يحتاج الى برهان عقلى بعد طبيعته حتى يصل الى الاعتراف بوجودها (الطبيعة الأولى) .

انها العلة التى خرج منها هذا العالم ، والتى يعود اليها ثانية .

ان الآلهة المتعددة ، التى وردت فى الديانات الوثنية حشرت عنده فى نطاق الوساطات بين « العلة الأولى » والعالم المشاهد ، واستندت الى كل منها وظيفة خاصة فى التأثير فى عالم ما تحت القمر ، وهو عالم الانسان ، أو عالم الأرض على العموم .

ان مبدأ التثليث الذى هو من أسس الأفلاطونية الحديثة سيطر هنا فى تنويع النفوس ، وفى العقل ، وفى النفس الانسانية .

ان تبرير وقوع الشر في العالم كان عن طريق تبرئة الآلهة من ارادة وقوعه ، وجعله ضرورة مصاحبة لتطور العالم وتدرجه ، كما رفعت مسئولية المادة عنه مع انها تعتبر مصدره في هذا العالم ، للسبب نفسه ، وهو انها لم تروه كذلك • فهو من طبيعتها ، وبالتالي غير مراد لها •

ان درجة « العقل » الانساني لما فوقه من اصول الوجود غير ممكنة ، لأن شرط ادراكه لشيء ما مساواة ذلك الشيء له في المرتبة • ولذا يجب ان يصل الى مستوى الإدراك في المرتبة ، ان حاول ان يدرك ما فوقه ، وطريق ذلك الزهد وحده • والمزهد اذن هو الطريق لإدراك العقل الانساني لما فوقه من نفوس ، ثم لما فوقها من اصول الى الاول الواحد ، الخير المطلق • ولكي تتم معرفة الانسان لله ، الخير المطلق لا يكفي وصوله الى مرتبته عن طريق الزهد ، بل تمامها في الاتحاد به ، والافتناء فيه عن طريق الاستمرار فيه أيضا •

ان تمام السعادة الانسانية في الاتحاد بالاول الواحد ، والافتناء فيه أيضا ، شاتها شأن تمام معرفة الانسان به •

ان عناصر الأرسطوطاليسية ، والرواقية ، والوثنية الاغريقية ، والشرقية ، والتصوف الشرقي ، جمعت في فلسفة برقلس وتكون منها اطار واحد حول الأساس الفلسفي الأفلاطوني •



وبهذا العرض لفلسفة رجال الأفلاطونية الحديثة ، ولشرحهم لكتب القدامى ، ولطريقتهم في الشرح ، وطريقتهم في التأليف التي كانت تجمع مع العناصر الفلسفية : وثنية افريقية ، وشرقية ، وعناصر روحية صوفية ، تكرر مرة أخرى ما قلناه من : أن المذهب الأفلاطوني الحديث ، فوق تعقيده وعدم قيامه على أساس واحد : من فلسفة أو دين ، أو عقلية واحدة : شرقية أو غربية ، كان من أسباب عدم انسجام التوفيق في تفلسف المسلمين بين الاسلام والفلسفة الاغريقية •

فبينما ينادي الاسلام بوحدة الاله في التأثير في الكون وفي الخلق ، اذا — واحد الفلاسفة ان نادت بوحدة الأصل معطل عن التأثير ، وعن الابداع على الإطلاق أو مباشرة ، واذا بها نفسها في الوقت ذاته توزع التأثير في الكون على آلهة متعددة ، جاعلة لكل اله عمله واختصاصه •

وبينما الاسلام اتخذ من الزهد وسيلة للاعتدال فى الأخذ من الدنيا وتركها ، اذا بالفلسفة الاغريقية التى وصلت للمسلمين تجعل غاية العمل الفكرى للإنسان ، وغاية تصرفه الخلقى ، الافناء فى صاحب الفيض على العالم وهو الأول والاتحاد به ، عن طريق التطرف فى الزهد .

وبينما الاسلام جعل خروج العالم ، أو وجوده بقدره الله ، كما جعل مرده اليه بقدرته أيضا ، اذا بالفلسفة تجعل خروج العالم عن أصله وهو الأول ، ورجوعه اليه عملا طبيعيا ، بدايته العلية والسببية ، ونهايته المحبة والشوق . ولذا كان أولها صاحب فيض ، وعالمها ذا قدم .

واذا كان يدعى : أن تكوين المذهب الأفلاطونى الحديث كان سببا فى عدم نجاح توفيق المسلمين بين الدين والفلسفة ، كما أن طبيعة المدارس الفلسفية الاغريقية والديانات المختلفة التى تألف منها هذا المذهب كانت من أسباب عدم نجاحه أيضا : فيصح أن يدعى تبعا لذلك : أن مؤاخذة الأشاعرة لمن سموا فى الثقافة العقلية الاسلامية باسم الفلاسفة كانت مع تعقيد العقيدة الاسلامية من نتائج عدم نجاح هؤلاء فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

نعم فى غير نطاق علم العقيدة استفادت العقلية الاسلامية بالفلسفة الاغريقية : فى تنظيم تأليف العلوم الأخرى ، وفى صقل طريقة التفكير فيها . ومن غير شك لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ، ولما كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم : فعلم أصول الفقه ، والفقه نفسه ، وعلوم اللغة العربية من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، مدينة فى تطورها ، وتنظيمها – الى حد كبير – للفلسفة الاغريقية فى نواحيها المختلفة .

ونرجو أن تهيا لنا فرصة البحث لبيان صلات هذه العلوم العربية الاسلامية بالفلسفة الاغريقية .



مدرسة الاسكندرية الفلسفية

هى المدرسة الثانية (١) فى العصر الهلنى الرومانى ، التى خلفت الأفلاطونية الحديثة فى الوطن الشرقى للتراث الاغريقى ، وهو مدينة الاسكندرية ، وذلك منذ منتصف القرن الخامس بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، أى الى الفتح الاسلامى لمصر . وهذه المدرسة لها طابع خاص يجعلها متميزة نوع تميز عن المدرسة السابقة عليها ، وهى الأفلاطونية الحديثة . وربما كان القدر المشترك بين المدرستين هو توفر عنايتهما على مذهب أفلاطون، واستخدامهما طريقة واحدة فى الشرح ، والتأليف .

والطابع العام لتفلسف هذه المدرسة هو الميل الى البساطة فى الاتجاه الميتافيزيقى : ففى فكرة الوساطة بين الأول الواحد والعالم أبعث كثيرا من الوسائط العليا التى تزايدت منذ عهد يامبليخوس من رجال الأفلاطونية الحديثة ، كما قللت من شأن الباقي منها فى نظرتها اليه ، وبذا فقد هذا الباقي أهميته تقريبا .

ومبدأ الزهد الذى لقي عناية كبيرة فى المدرسة السابقة وارتبط فيها بالتفكير الانسانى ويتصرف الانسان الخلقى أيضا ارتباطا ، وبالأخص عند برقلس ، فقد أهميته هنا فى هذه المدرسة بالنسبة للناحياتين : أى بالنسبة لتفكير الانسان ، وبالنسبة لتصرفه الخلقى .

وعلى العموم عنيت مدرسة الاسكندرية بالبحوث التى فيها الدقة والتحديد : كالبحوث الرياضية ، والطبيعية ، بدلا من ميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة . ومع اهمالها الميتافيزيقا نوعا ما ، أهلت أيضا الفكرة الدينية

(١) مرجعنا فى عرض هذه المدرسة كان على الخصوص ، كتاب تاريخ الفلسفة Ueberweg . والحكم عليها بأنها مدرسة ثانية خلفت مدرسة الأفلاطونية الحديثة فى العصر الهلنى الرومانى ، متابعة له أيضا فيه .

وغيره من مؤرخى الفلسفة لا يعتبرها مدرسة مستقلة ، بل يعتبرها الحلقة الاخيرة فى تطور المدرسة الأفلاطونية الحديثة . ومن هؤلاء « سانتلانا » فى محاضراته فى الجامعة المصرية . وترى متابعه Ueberweg فى منهجه ، لتباين الاتجاه تقريبا بين النوعين من المدارس .

القديمة : وهى فكرة تعدد الآلهة فى الديانات الشعبية الوثنية • وباهمالها
الأمريين استطاعت أن توجد صلة بين الأفلاطونية الحديثة أو على التحديد بين
ما تبقى منها من جهة ، والمسيحية من جهة أخرى • إذ باهمالها الأمر الاول ،
وهو بحث ما بعد الطبيعة ، أعطت للمسيحية وحدها تقريبا فرصة ابداء الرأى
فيما بعد الطبيعة ، كما جعلت الاعتبار الاول للكراء التى تبنيها فى هذه
الناحية • ويطرحها فكرة تعدد الآلهة اقترت أهم أساس دينى قامت عليه
المسيحية السماوية ، وهو وحدة الخالق الموجد •

وكان للمدارس الدينية المسيحية فى الاسكندرية - وهى المدارس
الكلامية - نوع من المساعدة فيما أوجدته مدرسة الاسكندرية الفلسفية من صلة
بين الافلاطونية الحديثة والمسيحية ، وتوفيق بين آرائهما •

وبالتدريج ، وبمرور الزمن على اهمال بحث ما بعد الطبيعة ، تحولت
مدرسة الاسكندرية الفلسفية هذه الى معهد للتنقيف فى فلسفة الطبيعة ،
والرياضة فقط • وبهذا التحول ارجى الستار على المعرفة الفلسفية التى كانت
مزيجا من الافلاطونية والوثنية ، إذ هذه المعرفة كانت فى دائرة الميتافيزيقا
وحدها •

ومن رؤساء هذه المدرسة ، وهم شراح أيضا لكتب افلاطون وأرسطو :

هرمس الاسكندرى Hermeias Von Alexandria

يحيى النحوى Joannes Philoponos

اصطفن الاسكندرى Stephanos Von Alexandria

أما هرمس فقد اتبع فى شرحه كتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون
طريقة يامبليخوس السابقة (١) •

(١) القبطى (فى كتابه « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٢٢٧) . يسمى هرمس
الاسكندرى بهرمس الثالث المصرى ، وهو يحيى النحوى فى نظره ، وكان يلقبه بمثلث
الحكمة • ويحكى عنه أنه كان فيلسوفا جوالا فى البلاد ، عالما بها ، ويطبائع أهلها ، وله
تأليف فى الكيمياء ، والنجوم •

أما هرمس الاول فى نظره فهو مصرى أيضا ، سكن صعيد مصر الاطلى ، ويقول عنه : ان
العبرانيين كانوا يسمونه بأخنوخ النبى ، وهو انريس النبى ، وقد كان قبل الطوفان ، وهرمس
الثانى فى نظره أيضا هو هرمس البابلى من حكماء الكلدانيين •

وأما يحيى النحوى : فقد آمن بالمسيحية فى أخريات حياته (١) ، وعاش فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ، وفى مدة اعتناقه المسيحية ألف رسالتين (٢) :

أحدهما : وعنوانها ، « فى قسم العالم ، *de aeternitate mundi* » تضمنت الرد على بركلس فيما ذهب إليه من القول بقدم العالم ، وهو رأى ادهى أخذه عن الأفلاطونيين ، كما تقدم .

وفى الرد عليه اعتمد على محاولة لغوية ، كى يحمل أفلاطون فى نص من نصوص كتابه « *طيماوس* » متعلقا بالعالم على أنه يريد به : أن العالم فى نشأته ، مسبق بزمان . وبجانب تعويله على هذا النص لأفلاطون فى إثبات حدوث العالم والرد على قدمه ، ذكر بعض نصوص الانجيل مما يؤيد حدوثه . ورأى عندئذ أن الحكمة موافقة للدين ، وأن الدين موافق للحكمة فيما ذهب إليه . وأثبت بمثل هذا الجمع والتوفيق نتيجة إيمانه بالمسيحية ، واشتغاله بالفلسفة .

وإيمانه بالمسيحية وكفاحه من أجل مبادئها الذى بدأ فى هذه الرسالة لم يضعف من عنايته بالفلسفة فيها . فلم يزل أفلاطون معلمه هنا فى تفلسفه ، ولم يزل يعالج المسائل التى أراد أن يعالجها فيها من وجهة النظرة الفلسفية ، لكن تحت رعاية الدين وهدفه طبعاً . وبدأ تأثره بالمسيحية واضحاً فيها ، حين احتفظت بقيمتها وحدها جاعلاً لرأيها الاعتبار الأول . فادعى أن أفلاطون فى رأيه كان يستقيها من الكتب المقدسة (٣) ، وما له من رأى صائب مرجعه إلى

(١) وربما كان إيمانه بها تحت اضطهاد قيصر الروم « *يوستنيانوس* » فى سنة ٥٢٩ بعد الميلاد للمذهب الأفلاطونى الحديث . وهو من تلامذة أمونيوس بن هرمياس عاش بين سنة ٥٠٠ . ٥٧٠ م وهو صاحب التفسير لكتب أرسطو والرد على بركلس .

وهناك غيره من يحمل هذا الاسم : أولهم يحيى الاسكندراني الذى اضطهده مجمع الاساقفة فى سنة ٥٧٦ م لانكاره اتحاد الألقام ، وثانيهم يحيى النحوى له تصانيف نحو ، وعاش فى انطاكية ويجهل تاريخه .

(٢) كان تأليفه لها سنة ٢٢٩ م .

(٣) مثل هذه الدعوى كان يراها كثيرون ممن اشتغلوا بالعلوم العقلية من المسلمين فى القرون الوسطى : فالغزالي مثلاً (فى كتابه المقتض من الضلال ص ٩٩ ، ١٠٠ مطبعة التراثى بدمشق سنة ١٩٢٩) يقول : « أن الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب اله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف اله الأولياء » فآخذوا قواعد الاخلاق من الصوفية ،

الرسالة الدينية والوحي الدينى • والدين بناء على ذلك أساس كل حكمة صحيحة ، وأساس الصواب فى الرأى • ومن أجل تأثره بالدين هذا التأثير الواضح فى جعل الرسالة الالهية أساس الصواب فى قول الفيلسوف ، كان فى توفيقه بين المسيحية وفلسفة أفلاطون يقرب هذه من تلك ويجذبها نحوها • فان بدا هناك تغاير بينهما اعتذر عن أفلاطون بأنه انسان غير معصوم ، وأرجع خطاه الى تأثره بعادات قومه ، أو اعتماده على تقاليدهم ، أو الى خوفه من اهل أثينا ، حتى لا يكون نصيبه نصيب سقراط قبله • ورعايته مثل هذه العوامل مدعاة الى زلله فى التفكير ، لأن التأثير بها جنوح به الى العاطفة • وابعاد له عن منطقة الحياد التى تضمن له الصواب فى الرأى ، والوضوح فى التعبير عنه •

وهذه الرسالة بالذات ، التى عنون لها بـ « فى قدم العالم » تبين مزج الافلاطونية الحديثة بالمسيحية ، والتوفيق بينهما من وجهة نظر رجال مدرسة الاسكندرية •

ورسالته الثانية : التى ألفها فى زمن ايمانه بالمسيحية ايضا وجعل عنوانها فى صلاح العالم *opificio mundi* رد فيها على ما رماه به اخوانه فى العقيدة من أنه يهمل الانجيل فى تفلسفه ، ولا يعنى به فى تدعيم مذهبه

وهم المتألهون الثابرون على فكر الله وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق لله تعالى ، ومزجوا هذا بكلامهم ، توصلا بالتجمل بها الى ترويج باطلهم •

ولكن يحيى النحوى كان لا يرى قصدا سيئا لافلاطون ان راه زل فى فكرته ، بينما الغزالى كان يحمل فلاسفة المسلمين القصد الى ترويج الباطل • وقد كانت هذه الدعوى احدى دعائمه فى مكافحة الفلاسفة والفلسفة •

واذا كان الغزالى يقول بأخذ الفلاسفة فلسفتهم من كتب الله المنزل ، فالشهرستاني فى كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٣١) يحدد - ما أسعفه التحديد - النبى الذى أخذ عنه فيلسوف معين من الفلاسفة المشهورين • فهو يذكر عن انبذقلس مثلا : « انه دقيق النظر فى العلوم • وكان فى زمن داود النبى عليه السلام ، مضى اليه وتلقى منه ، واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة • ثم عاد الى يونان ، وأفاد • »

ويقول احمد شوقي فى همزيته فى مدح الرسول :

بالحق من ملل الهى غراء	بك يا ابن عبد الله قامت سمعة
نادى بها سقراط والقضاء	بنيت على التوحيد وهو حقيقة
كهان وادى النيل والعرقاء	ومضى على وجه الزمان بنورها

الذى يذهب اليه كما يعنى بالفلسفة القديمة فى ذلك • هنا فى هذه الرسالة ، كى يدل على رأيه فى صلاح العالم ، ذكر القليل من الفلسفة القديمة ، واستعاض عن الكثير منها بالكثير من آيات الانجيل ، وشروحه • كما رحب بمبدأ افلاطون فى العالم ، بعد أن مال به الى القول « بالخلق » ، على نمط ما فى الديانة الموسوية ، وكذا فى كل ديانة سماوية •

واسطفن الاسكندرى هو آخر استاذ لمدرسة الاسكندرية الفلسفية • وكان اول امره معلما فى الاسكندرية ، ثم بعد ذلك استدعى كاستاذ لجامعة القسطنطينية ، فى عهد القيصر هرقل Herakleios (١) • وهناك فى جامعتها شرح افلاطون ، وأرسطو ، كما قرأ الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك • وكان يعتبر الممثل الحقيقى لمدرسة الاسكندرية الفلسفية فى هذه العلوم •

وقد نسب الى اسمه كثير من الكتب والآراء ، وهى ليست له فى الواقع • ويعمله الفلسفى دخلت الافلاطونية مباشرة فى المسيحية ، لأنه فى التوفيق بين الدين والفلسفة الذى ورثه عن زعماء هذه المدرسة قبله ، ازال الفجوة التى كانت من نتائج عمل الافلاطونية الحديثة بين الفلسفة الاغريقية وأية ديانة سماوية ، تلك الفجوة التى كانت تمثلها الفاحشة الميتافيزيقية فى فلسفة الافلاطونية الحديثة • فقد استمر فى عمل رجال مدرسته من قبل ، وكان هذا العمل يهدف الى اهمال هذا الجانب الفلسفى من فلسفة الافلاطونية الحديثة لأنه يقوم على مزج الديانة الشعبية بأراء افلاطون ، كما كان يرمى الى الاقتصار على رأى افلاطون وحده ، دون الديانة الشعبية فيها ، ان اتفق مع المسيحية ، مع افساح المجال لهذه ، وتركيز التفلسف — ما أمكن — فى النواحي البعيدة عن مجال الدين ، وهى نواحي الرياضة والطبيعة ...



واذا كانت الافلاطونية الحديثة الآن قد ادخلت على الفلسفة الاغريقية التصوف الشرقى ، وزادت من عناصر الوثنية فيها باحياء الديانات الشعبية ، وكافحت كثيرا من مبادئ المسيحية ، بالأخص على يد برقلس ، فمدرسة الاسكندرية الفلسفية قد حدثت من سيطرة الوثنية وقيمتها ، بأن مرت مرورا سطحيا بميتافيزيقا الافلاطونية الحديثة ، وعنيت بالرياضة ، والطبيعة بدلا

(١) من قياصرة الدولة البيزنطية ، واستمرت حكومته من سنة ٦١٠ الى سنة ٦٤١ م ، اى الى فتح العرب لمصر (سنة ١٩ هـ) •

منها • كما حاولت أن توفق بين فلسفة أفلاطون على الأخص والمسيحية ، وبدأ توفيقها على أتمه عند ثانى زعمائها وهو يحيى النحوى •

ويحيى قد اغتفر للفلسفة خطأها عندما تعارض المسيحية ، وعلل خطأها بأنها انسانية ، كما أرجع ما فيها من حكمة وصواب الى الكتب المقدسة •

وعارض فكرة « قدم » العالم ، التى حاول برقلس أن ينسبها الى أفلاطون ، مدعيا أنه يريد لها من نص له حول العالم فى كتابه « طيمائوس » ، وبالتالى حاول أن ينسب ضدها — وهو القول « بالخلق » — الى هذا الفيلسوف مستعينا بالنص نفسه ، ولكن بتخريج آخر غير تخريج برقلس •

وهكذا كان لثقافة كل من برقلس ، ويحيى النحوى ، أثر يختلف عن الآخر فى شرح نص واحد لأفلاطون ، حول شيء واحد ، وفى كتاب واحد من كتبه •

وإذا كانت تأليف رجال الأفلاطونية الحديثة وشروحهم لكتب القدامى الفلسفية ، وردت للمسلمين وهى تحمل مع طابع الوثنية طابع الصوفية الشرقية القائمة على مبدأ الافناء ، كما تحمل الطعن على المسيحية واهدار قيمتها ، فتأليف رجال مدرسة الاسكندرية الفلسفية وشروحهم لكتب القدامى ، وردت للمسلمين أيضا وهى تحمل توفيقا بين الفلسفة الاغريقية والمسيحية ، وفى الوقت نفسه تحمل اعتبارا لكل منهما ، وان كان لاعتبار الدين منزلة اسمى من اعتبار الفلسفة فى نظرها •

ولا يعجب قارئ الفلسفة الاسلامية حينئذ ، ان وجد تناقضا أو شبه تناقض فى عرض المبادئ التى تنقل عن فيلسوف واحد من فلاسفة الاغريق ، لأن مرجع ذلك الى الاختلاف فى شرح كتبهم ، وهذا يرجع بالتالى الى اختلاف ثقافة الشارحين ، واتجاهاتهم فى الحياة • كما لا يعجب اذا وجد مسحة وثنية بجانب طابع دينى مسيحي ، كأن يجد تعددا فى علل الكون بجوار رد التأثير فى العالم الى علة واحدة هى أصل الوجود كله ، نشأت عنها الموجودات جميعها ، حتى ما اتسم منها بطابع النقص والشرية وهو المادة •

« سانتالانا » ومدرسة الاسكندرية :

هذا المستشرق الايطالى يفهم من مدرسة الاسكندرية ما فهمه منها بعض مؤرخى الفلسفة من انها مذهب الأفلاطونية الحديثة الذى انتهى بنهاية القرن

السادس الميلادى تقريبا ، وباضمحلال الطور الاثينى الذى تزعمه برقلس وهو
الطور الثالث من اطوارها •

وذلك غير ما اعتبره المؤرخ الالمانى أوبرفيج Ueberweg من انها عنوان
على مدرسة تكاد تكون مستقلة عن الأفلاطونية الحديثة فى اتجاهها وهدفها ،
تالمة لها فى الزمن وان اشتركت معها فى أساسها الفلسفى الرئيسى ، وهو
اعتبار فلسفة أفلاطون • وهذا الذى اعتبره أوبرفيج هو ما ارتضيناه هنا فى
عرض الفترة الثالثة من فترات العصر الهلينى الرومانى • وياقرار اعتبره
هنا فى العرض كأننا قد أكدنا حقيقة تستخلص من تفلسف هذه الفترة كلها ،
وهى : أن التوفيق الذى كان دعامة العمل العقلى منذ منتصف القرن الثالث
الميلادى الى أن اتصل المسلمون بالفكر الاغريقى •••

كان يقوم أولا فيما سميناه الأفلاطونية الحديثة بين آراء الاغريق بعضها
مع بعض ، أو بينها من جانب والديانة الشعبية أو التصوف الشرقى من جانب
آخر •

بينما اتجه فيما عنونا له بمدرسة الاسكندرية الى تقريب آراء الاغريق
من الدين المسيحى ، كما تقدم فى الحديث عن المدرستين •

وهذه الحقيقة المستخلصة ذات أهمية فى تحديد صنيع المسلمين وموقفهم
من الفلسفة الاغريقية بعد أن اطلعوا عليها فى صور مختلفة ، وبالأخص فى
صورتها الأخيرة القريبية منهم ، التى رسمها يحيى النحوى وأتباعه •

ولسانئلا نأخذ على فلسفة الاسكندرانيين ، وهى فلسفة الأفلاطونية
الحديثة فى أطوارها الثلاثة ، نرى أن ننقله هنا بعد ذكر عرضة المختصر
لآرائها أولا ، اذ لنا ملاحظة على هذا النقد ، بعد تقديرنا لاطلاعه وسعة أفقه
فى المعرفة التاريخية •

اما عن هذه الآراء فيقول :

« حدثت شيعة الاسكندرانيين فى أواخر القرن الثانى • وقصدهم التأليف
بين الأقوال ، وأحداث فلسفة تكون كخلاصة أفكار المتقدمين والفلسفة النهائية
فى يونان • قالوا : انه لا خلاف فى الحقيقة بين أرسطاطاليس وأفلاطون
ولا بينهما وبين المتقدمين ، وأن حكمة الأوائل منذ نشأة الاجتماع الانسانى
مجتمعة على كلمة واحدة قد اتفق عليها فلاسفة المصريين والبراهمة واليونان

الى أن انتهى الأمر الى المذهب الاسكندراني . وهو على قولهم ، نسخة من
حكمة الأرائل تلقىها الأمم بالعبر منذ نشأة الاجتماع الانساني .

والاسكندرانيون ثلاثة فروع :

الفرع الاول : يعرف بالاسكندراني ، لأن واضح الشيعة أمونيوس
سكاس - أي الحمال وهو المعروف بالعتال، ولد بعد المسيح ، وتوفي سنة ٢٤٢ -
ومنها تلميذه أفلوطين توفي سنة ٢٦٩ للمسيح ، وهو المعبر عنه بالشيخ
اليوناني في كتاب الملل للشهرستاني ، وفرغوريوس تلميذه ولد سنة ٢٣٢ وتوفي
سنة ٣٠٤ .

والفرع الثاني : يسمى بالشامى ، ويمثله يميلخيوس ومن تبعه توفي
سنة ٣٣٠ للمسيح .

ثم الفرع الاثيني وهو الثالث : ويمثله سريانوس وبرقلس ومن تبعهم .
ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ .

قالوا ان أصل الفلسفة والعمدة فيها : الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق
لا يتصور كنهه ، ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين ،
ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس . فمسألة الفلسفة تنحصر
والحالة هذه في مبحث واحد . وهو أن يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير
المحسوس من ذلك الواحد البسيط المتعالى عن التغير ؟؟ والجواب : أن القدرة
إذا بلغت أشدها لا يتصور فيها أنها تبقى منحاظة في نفسها ، ولا بد من أن
تفيض فيضان الماء من العين الغزيرة . غير أن ذلك أنما يكون من العين
بلا علم منها ولا ارادة ، وفي المبدأ الأول لما يعلمه من ذاته . فانه إذا عقل ذاته
عقل كونه مبدأ وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على الترتيب ،
فعلمه لذلك علة لوجود الأشياء . هذا معنى قول الحكماء : بأن العلة الأولى
أبدعت الأشياء بأنها فقط بمجرد وجودها وشعورها بما في ذاتها .

وقد لزم من ذلك على قول الاسكندرانيين أن العالم لم تكن له بداية في
الزمان ، ومعنى حدوثه سبق العلة على المعلول باعتبار العقل (كتاب اثولوجيا
ص ١٦٨) .

وعندهم ان الفيض كانتشار النور ، فيتناقص ويضعف شيئاً فشيئاً بقدر
ما يتباعد عن منبعه .

فأول رتبة منه عقل محض بسيط : يتناول عالما نورانيا عقليا هو مبدأ
الموجودات ، اذ لا وجود الا بتعيين ، ولا تعيين الا بعقل •

ثم نفس كلية : تفيض من ذلك العقل ، وهى مبدأ الحركة والحياة للعالم ،
اذ لا حياة الا بالنفس •

ثم طبيعة : تفيض من تلك النفس وهى كنفس جزئية للموجودات •

ثم نفوس مفردة مجردة •

ثم مادة محضة : وهى منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور الظلام •

وعلى ذلك فقد انحصر الوجود فى أصل واحد وهو العقل ، اذ ليس مراتب
الموجودات الا مراتب العقل فى هبوطه وابران ما كان مكتونا فى العلة الأولى
من القوى العقلية • فلا زال الكون معلقا بعلته تعلق الظل بالشخص والنور
بالشمس ، والاله محيط به ، عال فيه حلول القدرة والآخر ، لا حلول الذات •

وقالوا : ان مصير العالم الى الاله كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان
بعدت عنه •

واذ قد تبين مبدأ العالم وكيفية صنوره من العلة الأولى ، فقد اتضح أيضا
ما هى العلة فى وجود الشر • وذلك أن بروز العالم من الخير المحض هو فى
ذاته انحطاط فى الوجود ، اذ لا يشترك موجودان فى الكمال • فالشر اذن تابع
لذات الوجود من حيث انه متناهى ، وهو فى ذاته ليس بشيء الا عدم كمال •

واذا سال سائل : فما الموجب لايجاد العالم اذا كان لا يخلو وجوده من
الشر ؟ اجابوا : انه لو لم يوجد العالم فما كان يظهر ما فى العلة الأولى من
الحكمة فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما فى هذا العالم من النظام والخير
الذى لا ينكره الا مكابر أو معاند وهو يتجاوز الشر بأضعاف ، فتبين أن وجود
العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر ، (١) •



(١) من ص ١٩٢ : ١٩٨ من تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتلانا ، مخطوط بمكتبة جامعة
القاهرة رقم ٣٦٠٤٣ •

وأما اللقد : فقد اتجه به الى الموضوع وهو الآراء نفسها مرة ، والى منهج المدرسة مرة أخرى .

فى الموضوع :

ففى الموضوع يقول : « وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الاشكالات على ما هو نابنا فى المذاهب المتقدمة . فيقال لهم : انكم قد وضعت « أولا » محضا ، قلتم انه فوق العقل وفوق الوجود ، وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين . فاذا كان كذلك ، فمن أين لكم وجوده ؟ وكيف أثرتم تأثيره فى العالم ؟ وما هو بهذه الصفة ليس الا مصادفة محضة لا يمكن اثباتها ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة . ثم اذا كان فوق العقل ، فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ واذا كان فوق الحياة كيف تصدر عنه الحياة ؟ وبالجمله كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها ، من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ؟ فقد لا يخلو الأمر عن حالين : اما أن يقال ان الكثرة كانت مكونة فى ذات الأول المحض ، كما قال بعض الصوفية انها الشجرة فى النواة ، وهذا ادخال الكثرة فى ذات العلة الأولى وهى على قولكم بسيطة محضة . اما أن يقال ان الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم فى ذات الأول ، وكيف يتصور حينئذ أن تكون هى علة للكثرة ؟

ثم اذا سلمنا ذلك ، فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط فى الموجودات ؟ فاذا قلتم : انه بنوع فيض فهو قول مجازى لا برهانى ، إذ لا يفيض الشيء الا بما فيه ولا يظهر منه الا ما كان فيه من قبل . فانا اذا قلنا : ان الشمس تفيض بالنور ، والنار تفيض بالحرارة ، فالنور موجود فى الشمس والحرارة موجودة فى النار لا محالة ، والا لما كانت الشمس علة للنور والنار علة للحرارة . ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض إذ نفيت عن ذاته الكثرة بالمره ، فكيف وجود بما ليس فيه ؟

ثم ان الفئق الذى جعلتموه بين ذات الاله وقوة الاله ، لا يخلو من الاشكال . وذلك أن مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز فى الأشياء المعينة القابلة للتجزئة والتفريق . وانما الذات الالهية لا تفريق فيها ولا تمييز بين الذات والمقدرة ، سيما على قولكم انها أحدية بسيطة . فاذا قلنا : انه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حثتها ، ادخلنا فيه نوعا من التمييز . وكيف تكون القوة الالهية فى العالم ، ولم يكن فيه الاله بذاته ؟ أيجوز ان يقال ان حضور قوة الاله بالشئ ليس هو حضور الاله ؟ فاذا قيل ان مثل

ذلك مما يقع فى النفس فنقول : انها متصرفة فى البدن ، محركة له عن طريق انها حاضرة فى البدن منبثة فى جميع أجزائه ، وهذا لا يقوله الاسكندريون فى الاله وهم المنكرون للحلول المطلق ، ومبنى مذهبهم على التمييز بين الاله والعالم ، فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة « (١) !

فى المنهج :

وفى المنهج يرى : « أن أصلهم الثانى : وهو التحاق الفلسفة بالعبادة ، وإن كان فى نفسه حقا لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمة ، الا أنه يخالف المذهب الصحيح الذى كان عليه أفلاطون وأرسطوطاليس وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلى المحض من غير تعرض الى غيره من المباحث ، لأنه اذا ادخلنا على الفلسفة أغراضا أخرى ومسالك ليست من مسالكها : كالكلام فى الذوق والحال والقلب وغيره مما هو خارج عن أساليب العقل ويخالفها خلافا تاما ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عدول الحكمة عن طريقها وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمة فى كل عصر . ومصادقه : ما وقع فى خصوص الفلسفة الاسكندرية ، فانها بعد موت أفلوطين فى سنة ٢٦٩ للمسيح لا زالت تميل من البحث العقلى المحض الى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ومقاومة الملة النصرانية . فكان غالب سعى الاسكندرانيين - لا سيما يامبليخوس ومن تبعه - الاطلاع على المغيبيات والتشوق الى خوارق العادات ، وغريب المكاشفات ، والاعتناء بالسحر ، وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم والكهانة والنجامة والدعوات والعزائم . . . وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة . فانحل رباطها شيئا فشيئا ، ولم يبق من فلاسفة المذهب الاسكندراني بعد عهد برقلس الا شردمة يسيرة من المفسرين للكتب القديمة ، منهم أثونيوس وداود الأرمنى .

ثم لما قويت شوكة الملة النصرانية واستولى النصراني على الأمر ، كان ذلك سببا آخر لتلاشى المذهب الأفلاطونى الحديث ، الى أن أمر قيصر الروم بوسطنيانوس فى السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح (٥٢٩) باغلاق دار التعليم التى كانت لهم باثينا واحراق الكتب الفلسفية . فمن الأفلوطينيين من تنصر ، ومنهم من هاجر الى بلاد الغرب ، ومنهم من هاجر الى بلاد الفرس طلبا للنجاة ، ثم رجعوا الى بلاد الروم مستقرين الى آخر

(١) من ص ١٥٧ : ١٥٩ من المصدر السابق .

القرن السادس • فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية في صورتها القديمة وقالبها اليوناني ، (١) •

تحقيب على هذا النقد :

ونلاحظ أن نقد سانتلانا لمنهج الأفلاطونية الحديثة في الجمع بين الدين والفلسفة ، وكذا لكل تفلسف قام على الجمع بين هذين الطرفين ، مما يقره عليه كثير من مؤرخي الفلسفة ، ليس فحسب للمصير الذي شرحه : وهو عرقلة عمل العقل أو اضطهاده ، بل لتعقيد مبادئ الدين ورسوم عبادته كذلك •

كما يلاحظ أن نقده للكرام نفسها تناول منها رأيين متعلقين بذات الأول :

أحدهما : أنه وقف عند وصف أفلوطين الأول بأنه « فوق العقل وفوق الوجود » ، وشرح هذه العبارة بأن رجال الأفلاطونية الحديثة يقصدون منها أن الأول فوق العقل ، أي الإدراك ، والمعنى أنه ليس في متناول إدراك الإنسان وتصوره ، وفوق الوجود ، أي ليس موضوعا لعمل عقلي • والجزء الثاني من العبارة ، يكون تركيدا للجزء الأول منها • ولذلك يردف عبارة أفلوطين هذه بعبارة الخاصة وهي : « وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين » ، كمعنى مراد منها • ثم يعقب معترضا بقوله : « وإذا كان كذلك فمن أين لكم وجود ؟ وكيف أدركتم تأثيره في العالم ؟ » •••••

ومن غير شك هذا شرح قد يقصد من تعبير أفلوطين بأن الأول فوق العقل وفوق الوجود • ومؤداه حينئذ ليس استحالة أن يكون موضوع إدراك وتصور للإنسان على الإطلاق ، كما يبدو من اعتراض سانتلانا عليه ، بل يراد بهذه العبارة مشروحة هذا الشرح : أن العقل البشري ليس في استطاعته أن يقف على كنه هذا الأول تماما ، ومعرفة به إذا توجه بإدراكه نحوه لا تعدو أن تكون محاولة لتقريب تصوره • وهذا لا يمنع أن يعرف هو على وجه ما ، كما لا يمنع أن يدرك وجوده وتذكر آثاره في العالم أيما إدراك •

يدل على عدم استحالة أن يكون موضوع إدراك الإنسان بوجه من الوجود في نظر رجال الأفلاطونية الحديثة : أنهم عند الحديث عن المعرفة الإنسانية ومدى استطاعة إدراك الإنسان يذكرون أن الإنسان لا يصل إلى معرفة يقينية

(١) في المصدر السابق : ص ١٥٩ - ١٦٠ •

ولا تامة لما فوقه من جواهر حتى الأول الا اذا خلص بالزهد نفسه من قشور هذا العالم ، واصبح بالمبالغة فيه جوهر صافيا مثلها (١) .

فشرح عبارة افلوطين على هذا ، اولى ان يقصد منه ان الانسان على وضعه في هذا العالم لا يستطيع ان يقف على كنه الأول ، وان الأول — ما دام الانسان في عالم المادى — فوق عقله وتحديده . فالعبارة على هذا الشرح تهدف من جهة الى تعيين مركز الأول من الانسان العادى ، ومن طريق آخر غير مباشر تحت هذا الانسان على ان يقترب من الأول عن طريق تخليص نفسه من عالم المادى ، وعندئذ يتجلى ويتضح له دون حاجة الى اكمال عقله ، حتى لا يرى فارقا بينه وبين نفسه . ولا تمنع هذه العبارة على هذا الشرح ايضا ان يكون في استطاعة العقل الانسانى تصويره على اى نحو ، لكن تصوره حينئذ يقصر عن ادراك كنه الأول وتحديد ذاته ، وما ياتيه الانسان من عبارات واصناف تنم عن هذا التصور له « فالأول » في ذاته كما هو ، على خلافها .

وهناك من مؤرخى الفلسفة من يفهم من عبارة افلوطين السابقة في وصفه للأول انه يريد بها ان الأول فوق العقل ، اى ان مرتبته فوق المرتبة الوجودية السماة بالعقل ، وفوق الوجود ، اى فوق التحديد والتعيين ، فهو مطلق يمثل اللانهاية . وفهم الوجود على انه التعيين والتحديد والتشخيص ، يتصلل بارسطو في تفرقة بين الكلى والجزئى وبين الماهية والهوية . وهذا الفهم يتفق ومرتبة الأول في الوجود ، كما يقترب من الفهم السابق في ان الانسان لا يستطيع باسراكه ان يبلغ كنه « الأول » .

وعلى كلا الشرحين لعبارة افلوطين لا تسلب العبارة « الأول » بانه في نفسه يعقل ويعلم نفسه على الأقل .

وهناك وجه ثالث في تفسير هذه العبارة ، وهو : ان الأول فوق العقل ، اى ليست ذاته عقلا ، وفوق الوجود ، اى فوق التحديد وفوق ما هو صابر عنه ، وانما هو الخير فحسب . ورجال الأفلاطونية الحديثة — ان اخذنا بهذا التفسير لعبارة افلوطين في وصف الأول — لا يمنعون ان يكون هذا الأول موضوعا لتصوير الانسان وادراكه ، وإن لم يستطع الانسان بعمله العقلى ان يقف عليه كما هو . وهذا التفسير يقترب من رأى افلاطون في المثال الأعلى عنده ، فالمثال الأعلى هو الخير المطلق ، والعقل الذى يدبر الكون ويوجده

(١) كما ينسب الى بركلس في هذا الكتاب .

مثال آخر غيره • ولأنه يقترب من رأى أفلاطون فى مثاله الأعلى كان أرجح التفسيرات لعبارة أفلوطين السابقة ، ما دام تفلسف هذا الأخير قام على اعتبار فلسفة أفلاطون وحرص على آرائها •

لكن يلزم من قبوله ، نفى علم الأول - وهو الاله - لذاته فضلا عن علمه لغيره • لأنه ليس بعقل حينئذ ، أى ليس بذى ادراك وذى علم • وقد صرح « فندلبند » بأنه منسوب لأفلوطين نفسه نفى علم الأول ، اذ ينقل عنه أنه يقول :

«Diese Eine Geht allem Denken und Sein Vorher, et ist unendlich, gestaltlos und »Jenseists» der geistigen ebenso wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewusstsein und Tätigkeit» (١)

وتعريبه : « هذا الواحد فى نظر أفلوطين ، سابق على كل فكر ووجود • هو يمثل اللانهاية ، لا رسم ولا حد له ، خارج عن عالم العقل والحس ، ولهذا هو بدون علم وفعل » • ويعلق على هذا النص بقوله : « ومن السهل أن يفهم أن اتصال الانسان بهذا الوجود الالهى الذى فوق العقل والفعل والارادة يتطلب منه حالة من الروحانية لا تتصل بالعقل ، فوق الفعل والارادة » •

فسانتلانا يعترض على رجال الأفلاطونية الحديثة فى جعلهم الأول فوق العقل والوجود بشرح اراده هو لهذه العبارة ، وان كان محتملا لها • وان لم يرده فهو شرح مرجوح ، لأنه يبعد آراء الأفلاطونية الحديثة عن أن تساوق آراء أفلاطون •

على أنه فوق ذلك ، قد نسب لهذا الأول علما وقصر علمه على ذاته • ويظهر أنه أخذ برأى المسيحيين ، بعد أن تناولوا « أول » أفلوطين وجعلوه يقترب من اصل الوجود فى المسيحية وابعاد ما علق به من الوثنية •

الرأى الثانى : من آراء الاسكندرانيين الذين رجه اليه نفسه ، هو وصفهم الاول بالبساطة فى الوحدة • ولا تتفق وحدة الاول على هذا النحو فى رأيه مع صدور الكثرة عنه ، اذ الكثرة الصادرة عنه - هكذا يقول - اما أن تكون متضمنة فى ذاته فلا تكون حينئذ بسيطة فى وحدتها ، أو لا تكون فكيف صدرت عنه ؟ وان كان الفيض هو طريق صدورها عنه ، فكيف تجود ذاته بما ليس فيها ؟

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٨ •

والاسكندرانيون عندما وصفوا « الأول » بالبساطة فى وحدته لم ينسوا شرح صدور الكثرة عنه ، لأن فى هذا الشرح تحقيق « وحدة الوجود » عندهم . فوحدة الوجود لا تتمثل فى نظرهم فى الربط بين الموجودات واتصال بعضها ببعض فحسب ، بل قبل ذلك فى توضيح وحدة « الأصل » والعلة للوجود كله ، بعد أن تأثروا بالرواقيين فى القول بوحدة العلة ورغبوا عن ثنائية أرسطو فيها ممثلة فى الصورة والمادة ، وهم وإن لم يجاروا الرواقيين فى تحديد العلة الواحدة بالمادة ، وجعل الله لذلك مادة رقيقة حالة فى مادة هذا العالم الغليظة ، لكنهم حرصوا على متابعتهم فى القول بوحدة العلة ممثلة فى « الأول » وبالفوا فى وحدتها حيث قالوا مع ذلك ببساطتها . وكانت محاولتهم لشرح صدور الكثرة عن هذه العلة الواحدة البسيطة فى وحدتها ، قائمة على أن الذى صدر مباشرة عن هذه العلة الواحدة موجود واحد فى ذاته يحمل كثرة اعتبارية فى ثنايا ذاته الواحدة . فالأول واحد فى ذاته ، صدر عنه واحد فى ذاته أيضا . ولأن الكثرة صدرت بعد ذلك عن هذا الواحد الثانى ، وهذا الواحد الثانى قبل ذلك صدر عن الأول ، فصدور الكثرة عن الأول ، باعتبار توسط موجود واحد قبلها ، وذلك لا يضر بوحدته كما لا يضر ببساطتها فى نظرهم . فذاته تضمنت الكثرة باعتبار ، لكن وجدت على الحقيقة من العقل ، لا من الأول .

وهذا الشرح لا يخرج العلة الأولى من الحرج الذى أثاره سانتلانا هنا ، وأثاره غيره من قبل . وهو من المأخذ التى أخذت على الأفلاطونية الحديثة ، بعد أن حاولت إبعاده باستخدام الخيال فى تقريب صدور الكثرة المطلقة عن الوحدة المطلقة .

المدارس الأخرى

التي خلفت مدرسة الاسكندرية قبل بغداد

نقصد من عرض هذه المرحلة الزمنية التي تلت مدرسة الاسكندرية ، أن تلقى بعض الضوء على الحركة العقلية الفلسفية فيها الى أن تولى المسلمون توجيهها في مدرسة بغداد ، بعد نقل آثارها الى اللغة العربية .

ويذكر كلمة قصيرة عن هذه المرحلة نكون قد اجمالنا الحديث عن الحركة العقلية منذ القرن الثالث الميلادي الى القرن الثامن في ثلاثة أنواع من المدارس . في : الأفلاطونية الحديثة ، ومدرسة الاسكندرية ، ومدارس الشرق الأدنى . والنوع الأول منها أن غاير النوعين الآخرين في الاتجاه يشترك معهما في الأساس الفلسفي ، والنوعان الأخيران يشتركان في الأساس والاتجاه ويختلفان في الوطن .

وبعض مؤرخي الفلسفة الذي لم يشأ أن يجعل مدرسة الاسكندرية غير الأفلاطونية الحديثة ، يشير أيضا الى اختلاف اتجاه الحركة العقلية منذ القرن السادس الميلادي الى القرن الثامن عنه قبل ذلك منذ القرن الثالث الى القرن السادس ، ويحاول حصر المغايرة في العداء للمسيحية أو الموالاتة لها . ومن هنا نلاحظ أن اختلاف المعارضين للحركة العقلية بعد الميلاد يرجع الى تنظيم معالجتها ، دون وصف تياراتها كما وقعت وكانت .

فسانتلانا ، وهو من الفريق الثاني يتحدث عن الحركة العقلية بعد القرن السادس ، فلا يختلف عن أويرفيج Ueberweg وهو من الفريق الأول في تحديد التطورات التي صاحبت هذه الحركة بالفعل ، فيقول :

« والحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار للتعليم باثينا و وفاة معلمها ، إذ لا شيء ينعدم في الطبيعة ولا في تاريخ الأمم . وإنما فناؤه هو استحالاته الى صورة أخرى ودخوله في طور جديد من الوجود . فالمذهب الأفلاطوني الحديث انتقل الى الالهيين من النصاري ، لا سيما عن طريق « كتاب ديونيسيوس » . وهو كتاب موضوع ، حرره أفلاطوني مجهول الاسم في منتصف القرن السادس للمسيح باسم ديونيسيوس ادعى أنه من تلامذة بولس الحواري ، في شرح أسرار الربيونية ، ودرجات عالم الملكوت ، والكنيسة

السماوية على المذهب الأفلاطوني ، فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى فى أسرار ديانتهم • وبعد احيائه فى القالب النصرانى ، دخل المذهب الافلاطونى الحديث فى الاسلام عن طرق فريق من المعتزلة ومن الحكماء ومن الصوفية • منه أخذ جل افكارهم : جماعة اخوان الصفا ، وابو نصر الفارابى ، وابن سينا ، وابن طفيل ، وابن عربى ، وحكماء الاشراق كالسهروردى (١) وصدر الدين القونى ، وقطب الدين الشيرازى ، (٢) •

ونحن بحديثنا قبل ذلك عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، وعن آخر زعيم لها وهو اصطفن الاسكندرى ، نكون قد وصلنا بحركة الفلسفة الاغريقية الى الزمن الذى فتح فيه المسلمون الاسكندرية ، مقر هذا التراث العقلى ، على يد عمرو بن العاص (٣) ، فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب • ونكون كذلك قد وقفنا عند آخر عهد لحكومة غير اسلامية فى موطن تلك الثقافة التى خلفها الاغريق ، واشترك الرومان والشرقيون المسيحيون فى تطورها من بعدهم ، وهى حكومة هرقل الامبراطور البيزانطى •

واذا كانت تسمع كلمة مؤرخى الرومان ، مثل شيشرون ، فى وصف الأحداث السياسية والحركات العقلية أيام سيادة الرومان ، وفى النقل عن الاغريق كذلك ، فلندع العرب يتكلمون هنا عن تطور التراث اليونانى العقلى فى الجماعة الانسانية بعد سيادة حكومتهم على مركزه فى الشرق ، وهو مدينة الاسكندرية •

واذا كان يؤخذ على مؤرخى العرب انهم يعتمدون الى حد كبير على السماع فى تدوين التاريخ ، فذلك ان حال فى بعض الاحايين دون الدقة فيه ، لا يحول من غير شك دون الوصف الاجمالى للأحداث الهامة ، واتجاهاتها • ودخول التراث العقلى الاغريقى فى جماعة المسلمين اصحاب القرآن يعد من الأمور التاريخية الرئيسية •

(١) وهو الشيخ شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن حيش السهروردى المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ صاحب حكمة الاشراق •

(٢) من ١٦٢ من محاضراته السابقة •

(٣) سنة ١٩ هـ الموافقة لسنة ٦٤٠ م •

مدارس انطاكية ، حران ، الرها ، نصيبين :

يقول الفارابي :

« انتقل التعليم - بعد ظهور الاسلام - من الاسكندرية الى انطاكية (١) ، وبقى بها زمنا طويلا ، الى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب . فكان أحدهما : من أهل حران (٢) ، والآخر : من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان . فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني : اسراييل الأسقف ، وقويري . وسارا الى بغداد ، فتشأغل اسراييل بالدين ، وأخذ قويري في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشأغل أيضا بدينه ، وانحدر ابراهيم المروزي الى بغداد ، فأقام بها . وتعلم من المروزي : متى ابن يونان ، وتعلمت - يتحدث أبو نصر الفارابي عن نفسه - من يوحنا ابن حيلان (٣) ، وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان ، التحليلات الثانية » (٤) .

والفارابي ، بهذا الحديث ، أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية ، من بعد ظهور الاسلام في النصف الأول من القرن السابع الميلادي ، الى وقته ، منتصف القرن العاشر ، أو من القرن الأول الهجري الى النصف الأول من القرن الرابع ، أي الى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا (٥) .

ويقول المسعودي :

« وقد ذكرنا - في كتاب (فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف) - الفلسفة ، وصدورها ، والأخبار عن كمية أجزائها ... وكيف انتقل مجلس

(١) مدرسة انطاكية من مدارس النصارى في الشرق الانسي . والعرب كانوا يطلقون على هذه المدارس اسم « اسكول » ومفهومها قريب لمجلس من مجالس التعليم ، كما كان الامر عندهم ، وكما كان الشأن كله في القرون الوسطى . ويقول حنين بن اسحاق المترجم المعروف ، بعد أن ذكر كتب جالينوس الطبيب التي نقلت الى العربية : « فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في موضع تعليم الطب في الاسكندرية ، وكانوا يقرأونها على هذا الترتيب الذي أجريت لكرها عليه ، وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة امام منها ، وتفهمه ، كما يجتمع اصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف « بالاسكول » في كل يوم على كتاب امام ... »

(٢) في العراق الاعلى بين دجلة والفرات .

(٣) توفي في بغداد أيام المقتدر .

(٤) في تراجم الحكماء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٢٥ .

(٥) ابتدأت في عصر أبي جعفر المنصور سنة ١٢٢ هـ .

التعليم من أثينة الى الاسكندرية من بلاد مصر ، وجعل أوغسطس الملك لما قتل قلوپطره الملكة التعليم بمكانين : الاسكندرية ، ورومية ، ونقل - تيودوسيوس الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف - التعليم من رومية ، وردده اياه الى الاسكندرية • ولأى سبب نقل التعليم ، فى أيام عمر بن عبد العزيز ، من الاسكندرية الى انطاكية ، ثم انتقله الى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد (١) الى قويرى ، ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام أيام المقتدر • ثم الى ابراهيم المروزي ، ثم الى محمد بن كرنيب ، وأبى بشر متى بن يونس ، تلميذ ابراهيم المروزي • وعلى شرح متى ، لكتب أرسطوطاليس المنطقية ، يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى • ثم الى أبى نصر محمد بن الفارابى ، تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٩٣٩ • ولا أعلم أحدا فى هذا الوقت ، الا رجلا واحدا من النصارى ، يعرف بأبى زكريا بن عدى • وكان رأيه ، وطريقته فى الدرس ، طريقة محمد بن زكريا الرازى ، وهو رأى الفيثاغورية فى الفلسفة الأولى ، على ما قدمنا « (٢) » •

والمسعودى فى روايته هذه ، يؤكد ما يروى عن الفارابى • والذى يهمنا من الروايتين ، بيان : أن الدراسة الفلسفية بقيت مستمرة بعد الفتح الإسلامى فى مدينة « انطاكية » على الحدود بين الإمبراطورية العربية والإمبراطورية البيزنطية ، وفى « حران » فى شمال العراق التابعة الآن لسوريا • وانتقلت الى الأولى فى خلافة عمر بن الخطاب (٣) ، وكان انتقالها الى الثانية فى خلافة المتوكل (٤) •

- ويذكر « ماكس مايرهوف » (٥) : أن أسلوب التعليم فى « انطاكية » ، وأن موقفها من الفلسفة ، وغايتها من الدرس العلمى ، لم يخرج عما كان عليه العهد الأخير فى مدرسة الاسكندرية • وقد رأينا أن التوفيق بين الفلسفة والمسيحية ، أو تقريب الفلسفة من المسيحية ، كان أهم أهداف هذه المدرسة •

(١) كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ ، الى سنة ٢٨٩ هـ (٨٩٢ - ٩٠٢ م) •

(٢) فى كتاب « التنبيه والاشراف » ، ص ١٢١ - ١٢٢ •

(٣) سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) •

(٤) سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) •

(٥) فى مقالة له : « من الاسكندرية الى بغداد » تعريب الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ضمن مقالات أخرى ، جمعها تحت عنوان : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » طبع مطبعة الاعتماد ، سنة ١٩٤٠ •

ثم يستنتج أيضا أن « حران » ، وإن كانت مقر الصابئة (١) إلا أن مدرستها الفلسفية كانت - ككل مدارس الشرق الأدنى للفلسفة - تحت سيطرة السريان المسيحيين . ويقول : أن نشاط الصابئة في الحركة العلمية في بغداد في القرن الثالث الهجري ، أو القرن التاسع الميلادي لم يكن مرتبطا بمدرسة حران ، وما كان للصابئة من أثر في الثقافة العقلية الإسلامية لم يكن عن طريق هذه المدرسة ، بل كان لبعض شخصيات الصابئة ، أمثال : ثابت بن قرة (٢) ، أشهر علماء الصابئة ، قبل انتقال مدرسة حران إلى بغداد .

(١) « الصابئة » طائفة فينية ، كانت تسكن بلاد سورية ولبنان وجزءا من بلاد الفرس ، قبل الميلاد ، ولقبتهم النبطية ، وهي فرع من الآرامية . وهم يؤلهون الكواكب ، ويمبدونها ويتسبون إليها التأثير . ومعارفهم التي كونوها كانت مبنية على هذه العقيدة . وكانت لهم الطلسمات ، والسحر ، والشموعة . (يراجع ابن خلدون في مقدمته ص ٤٧٠ طبع بولاق سنة ١٣٢١ هـ لمعرفة الفرق بين هذه الأمور) .

ويحكى ماكس هورتن (في كتابه « فلسفة الإسلام » ص ١١٠ طبع ميونخ Ernst Reinhardt سنة ١٩٢٣) : « أن مبادئ الصابئة خمسة وكلها قديمة : الله ، النفس الكلية وهي مبدأ الحياة ، المادة الأولى أو الهيولي ، الدهر ، وهو الزمن ، الخلاء وهو المكان » .

ثم يقول : وقد تصور عقيدة الصابئة بأنها كانت تؤمن بمبادئ النور والظلم ، أو الخير والشر ، كما أمنت الزرادشتية .

وما زال للصابئة بقية بعد المسيحية ، وانتشارها كان على يد الرومان في الشرق الأدنى . وكان المسيحيون يلقبون الصابئين « بالاثنيين » ، لأنهم لم يقبوا النصرانية ، وكانوا يلقبونهم أيضا بالهلينيين ، أي اليونانيين ، احتقارا لهم ، لأن اليونانية كانت تضاد المسيحية في نظرهم . وما زال لهم بقية كذلك بعد الإسلام .

ومن الكتب التي تمثل عقيدتهم : كتاب « الفلاحة النبطية » ألفه أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية باللغة العربية سنة ٢٩٦ هـ . والكتاب ، كما يقول مؤلف « موسى بن هيمون » : خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط ، والآراميين . وما فيه من آراء مستمد من عالم وثني عرف عند ابن وحشية باسم « كوثامي » . ولحق هذا ، يشتمل الكتاب على معلومات في علم الفلاحة والنبات ، وكوثامي هذا قيل أنه من رجال القرن السادس ق م . وقيل أنه من رجال القرن الأول الميلادي . وما فيه من وثنيات يصور عقيدة الصابئة في الشام ، والعراق ، والديار الفارسية .

ويحكى ابن خلدون (في مقدمته ص ٤٧٠) : أن جابر بن حيان في الشرق ومسلمة بن أحمد الجريطي في الأندلس ، تأثرا بهذا الكتاب في تأليفهما في السحر .

وعلى كل حال ، كان للصابئين النصيب الأكبر في تنظيم علوم الهيئسة ، والفلك ، والرياضة ودراسها ، ويحفظها ، في الآداب العربية . كما كان لرسمهم الدينية : من التبخير ، والتعاويذ أثر في حياة المسلمين العملية .

(٢) هاهنا ما بين ٢١٩ ، ٢٨٨ هـ .

وبجوار « أنطاكية » و « حران » - من المدارس الفلسفية فى الشرق الأدنى ، بعد مدرسة الاسكندرية ، والتي لم يشر اليها الفارابى فى رواية ابن أبى أصيبعة عنه ، ولم يشر اليها المسعودى أيضا فى كتابه « التنبيه والاشراف » - كانت « الرها » و « نصيبين » ، وكانتا فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية فى الشرق الأدنى • وإذا كان المذهب اليعقوبى هو مذهب « أنطاكية » ، فقد كانت النسطورية مذهب « الرها » و « نصيبين » •

ومن رجال اليعاقبة فى مدرسة « أنطاكية » قبل الاسلام : اصطفن بارصديلة ، وبعد الاسلام : يعقوب الرهاوى (١) •

ومن رجال النساطرة فى مدرستى « الرها » و « نصيبين » قبل الاسلام : هيبا ، الملقب بالترجمان • فى القرن الخامس ، وبعد الاسلام : جورجىوس (٢) ، اسقف العرب المسيحيين فيما يسمى الآن حوران ، وطيماتاوس الأول ، الجاثليق (٣) •

أصبحنا الآن فى دولة اسلامية ، وفى ظلها نجد مدارس للفكر اليونانى ، هى استمرار لمدارس ما قبل الاسلام • كما نجد حملة للفلسفة هم خلفاء الاغريق ومن اتوا بعد الاغريق من الرومان والمصريين • لكن هاته المدارس تركزت بعد الاسلام فى الشرق الأدنى ، كما آل أمر هؤلاء الحاملين لواء الفلسفة الى أن صاروا بعد الاسلام من النساطرة واليعاقبة •

أصبحنا الآن نرى دينا هو الاسلام بجوار فلسفة ، فى ظل وحدة سياسية واحدة • وأصبحنا نرى أيضا مجالس للتعليم الدينى الاسلامى ، وللتعلم فى فهم القرآن والسنة بجوار مجالس أخرى للعلم اليونانى ، والفلسفة اليونانية • ولكن لغة الاسلام كانت العربية ، ولغة الفلسفة كانت السريانية ، أو اليونانية • كما كان حملة الاسلام - وهم دعاة - من المسلمين ، وحملة الفلسفة من المسيحيين أرباب الصنعة والنظر •

هل بقى اختلاف اللغة حائلا دون وقوف المسلمين على التراث العلقى الاغريقى ؟ وهل ذهبت مجالس الفلسفة فى مجالس التعليم الاسلامى ؟ وهل انمحت القلة من حملة الفلسفة ، فى الكثرة من دعاة الاسلام ؟ •

(٢) توفى سنة ٧٢٤ م •

(١) توفى سنة ٧٠٨ م •

(٣) توفى سنة ٨٢٢ م •

أم أن الأمر كله صار الى شيء آخر ، فلم يقف اختلاف اللغة حائلا ، ولم يضع استقلال الفلسفة ، ولم تمنح القلة فى الكثرة ؟

الواقع أن الحال صار الى أن القلة حافظت على وجودها ، فبقيت معلمة للفلسفة ...

ولكن فقط بعد أن كانت « أنطاكية » و « حران » و « الرها » و « نصيبين » .
مقر الدراسات الفلسفية ، أصبحت بغداد عاصمة العباسيين هى هذا المقر .
وبعد أن كان تلاميذ الفلسفة من المسيحيين ، أصبحوا من المسلمين . وبعد أن كانت لغة الفلسفة ، السريانية أو اليونانية ، أصبحت العربية .

لماذا ؟؟

جواب ذلك فى تفكك وحدة المسلمين أولا وبالذات ، كما سبق أن ذكرنا ذلك من قبل (١) . وهناك أسباب أخرى تعتبر اضافية ، نذكرها تحت عنواننا: التالى : « الترجمة والمترجمون » .

وهكذا قبض للعقل الاغريقى أن يعيش فى غير لغته ، وفى غير جنسه ، وفى غير وطنه ، وفى غير دينه ، وفى غير زمنه .

وسنرى أنه بقى للآكن يعيش فى البيئة الانسانية ، دون أن يعوق سيره اختلاف اللغة ، أو الجنس ، أو الموطن ، أو الدين .



(١) فى أول هذا الكتاب .

الترجمة والمترجمون

إذا اعتبرنا واقع الأمر ، واتخذنا القرن الثامن الميلادي منذ خلافة أبي جعفر المنصور (١) بدءاً لعصر ترجمة الفلسفة الاغريقية فى فروعها المختلفة الى اللغة العربية ، ربما يظن أن المسلمين ظلوا أعواماً طويلاً غير عارفين عنها شيئاً ، حتى وقت العباسيين . وبالتالى ، ظلوا لم يتأثروا بها فى تفكيرهم طيلة هذا القرن ، إذ المدارس الفلسفية الأخيرة بقيت قرناً أو يزيد فى ظل المملكة الاسلامية (٢) . لكننا بينا (٣) أن عدم الترجمة لم يكن الحائل دون وقوف المسلمين على فلسفة الاغريق ، ولم يكن الحائل دون تأثرهم بها أيضاً ، بل أن كان هناك حائل فقد كان يرجع الى قوة شعور المسلمين بالاسلام ، واستغنائهم به فى المعرفة عن كل شيء آخر عداه ، كما يرجع الى قوة شعورهم بالوحدة فى جماعتهم .

فلما ضعف الشعور عندهم بالاسلام ، وتفككت وحدتهم ، جاز أن يعرفوا شيئاً عن الفلسفة أو أن يطلبوها ، وجاز أن يتأثروا بها ، قبل أن تقع فى بيئتهم ترجمة رسمية لها ، وقبل أن يعرف لهذه الترجمة عهد معين لديهم . إذ ترجمة الكتب ليست هى الأداة الوحيدة فى توصيل المعرفة من جماعة لأخرى ، بل قبلها تكون المصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس ، والحديث الشفوى المتبادل فيها .

وفعلاً - قبل حلول عصر الترجمة ، أى قبل القرن الثامن الميلادى - عندما ضعف شعور المسلمين باسلامهم ، وانقسمت جماعتهم الى أحزاب ، وشعر كل حزب ، محافظة على وجوده ، بحاجة الى المساعدة الجدلية أيا كان مصدرها لتأييد رأيه ودحض حجة خصمه ، ابتدأت معرفتهم للفلسفة الاغريقية عن طريق الاختلاط ، وتبادل الرأى مع حملتها .

(١) سنة ١٣٢ هـ - ٧٤٩ م .

(٢) قد عرفنا فيما تقدم أن الفلسفة ، منذ فتح الاسكندرية سنة ٦٤١ هـ (٦٤١ م) على يد عمرو بن العاص الوالى الاسلامى ، سارت فى مواطن اسلامية سياسياً ، وإن كانت على يد مسيحيين ، وبلسان غير عربى . بلسان اغريقى أو سريان . فالى وقت المنصور كانت قائمة بين المسلمين أكثر من قرن .

(٣) كما سبق فى هذا الكتاب .

و « جولدزيهر » يقول فى هذا :

« ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير : ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة ، لتسرب مثل هذا النقاش اليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصى . وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الاغريقية كأفكار أرسطو ، والأفلاطونية الحديثة ، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوى ، أكثر من الترجمة والنقل ، (١) »

وإذن ... كان إطلاع المسلمين على الفلسفة عن طريقين :

عن طريق الحديث الشفوى أولا .

ثم عن طريق الترجمة والنقل بعد ذلك .

ومصدر الطريقين كان واحدا : كان مسيحيى الشام والعراق من نساطرة وبعاقبة ، أو من يعرفون بالسريان .

طريق الترجمة والنقل :

والسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال ، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب ، وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها واستطاعت العقلية الإسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة ...

نعم ، حصل أن كان كثير من هؤلاء المترجمين من غير الفتيين ، إذ كان معظم ناقلى الفلسفة المنطقية والالهية والأخلاقية من الأطباء ، وبالأخص فى أول عهد الترجمة . وبسبب عجزهم الفنى ، كان يشكل على المترجم نفسه فهم بعض المسائل الالهية ، وغيرها من المسائل الفلسفية الأخلاقية أو النفسية التى تنسب الى بعض الفلاسفة ، فيعمد الى حذف هذا الذى أشكل عليه ، أو يستعيض عنه بما قاله فيلسوف آخر ، أو يحيك الثغرة بين سابق القول ولاحقه - بعد الحذف - من غزل خياله الخاص ، متأثرا فيه طبعا بثقافته العقلية ، واتجاهه الروحى والمذهبى .

(١) فى كتابه « محاضرات فى الإسلام » طبع Heidelberg سنة ١٩٢٥ .

وحصل أيضا أن كان كثير من هؤلاء المترجمين لا يجيد اللغة العربية المنقول إليها . ولقلة خبرته بها كان لا يستطيع في كثير من الأحيان أن يعرض ما فهمه ورغب في نقله ، عرضا واضحا . ولعدم إجادتهم اللغة العربية ، اضطرب بعض أمراء العباسيين ، بعد فترة من الزمن ، إلى تكليف من عرف بجودة الترجمة : من السريان ، أو من العرب - بعد أن تعلم هؤلاء اللغات الأصلية للفلسفة - بإعادة ترجمة كثير من الكتب التي ترجمت في عهد سابق ، كما حصل ذلك من الخليفة الرشيد .

ويمكننا لهذا العجز الفني ، والقصور اللغوي ، لدى النقلة والمترجمين ، أن نصور لأنفسنا العناء الذي لاقته العقلية العربية عندما أقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر . ففوق أن هذه العقلية كانت يحكم تكوينها ونشأتها وتطورها على غير صلة بالموضوع المترجم ، كان الأسلوب الذي عرض به ، غامضا مبهما كذلك .

وليس معنى هذا أن كل الذي ترجم ونقل إلى العربية عن طريق السريان المترجمين ، كان على هذا النمط ، بل هناك ترجمات أخرى كانت في غاية الدقة الفنية ، وفي غاية الوضوح في الأسلوب ، ولكنها كانت نادرة أو كانت جزءا من كتاب أو رسالة .

وكما يمكننا أن نعلل ظاهرة اللبس والغموض التي سادت أسلوب الكتب المترجمة من الثقافة الاغريقية أول الأمر بالعجز الفني والقصور اللغوي ، يمكننا أيضا أن نجيب في سر من حال الجماعة الاسلامية ، وقصر النشاط العقلي على الأجانب فيها عن مثل هذه الأسئلة :

- لماذا اختص السريان من نساطرة ويعاقبة تقريبا بترجمة الفلسفة الاغريقية إلى العربية ؟

- ولماذا كانت ترجمة الفلسفة اما من اللغة الاغريقية أو من اللغة السريانية ، ولم تكن من اللاتينية مثلا ؟

أسباب الترجمة والنقل :

قد يكون تفكك وحدة المسلمين ، في الرأي والاتجاه ، سببا عاما من أسباب الترجمة وتقريب العناصر صاحبة الثقافة الأجنبية والاتصال بها ، كما قدمنا (١) .

(١) في أول هذا الكتاب .

وقد يكون طابع الدولة ، التى قرن عصر الترجمة بقيامها - وهى هنا الدولة العباسية - كذلك من الأسباب العامة للترجمة . لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعدها الجماعة الاسلامية من قبل فى تاريخها ، وهى الميل من أولى الأمر فيها الى العلم ايا كان نوعه ، والى البحوث الفكرية على الاطلاق . وربما تكون فيهم هذا الميل تحت التأثير بأنواع الحضارة المختلفة ، والثقافة القديمة التى ألفتها أذهانهم ، واتسعت لها صدورهم .

فالتاريخ الاسلامى يحدثنا بأن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية فى الواقع ، والفرس كانوا أهل ثقافة قديمة ، ولهم ميل موروث للعلم . والخلفاء العباسيون وان كانوا من عنصر عربى ، الا أن تنشئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة ، كتنشئة الأمويين قبلهم . وهم بحكم هذه التنشئة ، وربما أيضا بدافع ارضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم السياسية ، وهم الفرس ، كانوا يظهرون ميلهم للعلم ، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء .

ومن آثار ميلهم العلمى أنهم عملوا على تنظيم ما ابتدأ المسلمون ببحثه فى العصر الأموى السابق ، وتمحيص ما استنبطوه من المعارف اللغوية والدينية . فأصبحت المعارف المنتورة تتميز ، ويندمج منها ما له صلة وثيقة بعضه مع بعض تحت عنوان بحث عام أو علم بعينه .

كذلك يعد من مظاهر هذا الميل سعيهم فى نقل الثقافات الأجنبية ، من أدب وسياسة وطب وفلسفة ومعارف كونية على العموم . وطبيعى أن يكون الاغداق على النقلة ، وتقريبهم من مجالس الحكام والأمراء من نتائج السعى الى نقل هذه الثقافات .

والتشجيع بالحضارة يعد عادة من عوامل التقريب بين الجماعات ، وفى الوقت نفسه يعد من عوامل اضعاف العصبية القومية فى شعب من الشعوب : اذ ليس من غضاضة على المتحضر ، بل قد يرى واجبا عليه ، أن يطلب معارف غيره ، وأن يستعين فى المعارف الانسانية بأجنبى عن جنسه ، اذ هدفه هو الحصول على المعارف من حيث هى فلا يسأل حينئذ عن جنس صاحبها ، ولا عن اللغة التى دون بها الانتاج العقلى ، ولا عن موطن الثقافة التى تصور المزايا الفكرية ، والخصائص العلمية . والحدود الضيقة من : جنس ولغة ووطن ، لا تستطيع الثبات أمام قوة « عدم التفرقة » التى تخلقها الحضارة فى نفوس المتحضرين (١) .

(١) الحضارة . وان كانت تفيد الامم القوية بحملها على الاطلاع على ما عند الشعوب الاخرى من معارف ، الا انها قد تكون شرا على الامم الناشئة الصغيرة التى لم تتركز قوميتها

ولهذا رأينا المسلمين ، فى ظل حضارة العباسيين ، ينقلون :

- آداب الفرس ، وسياستهم
- وفلك الهنود ، وحسابهم ، وحكمتهم
- وعلوم الاغريق ، وفلسفتهم

وربما كان السبب الثانى - وهو حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم فى العلم - مترتبا على السبب الأول ، وهو تفكك وحدة المسلمين فى كونه من اسباب النقل والترجمة . لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة اثر يذكر فى تقريب المسلمين العلماء الأجانب اليهم ، وبالتالي ل بقيت الدولة الاسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية اسلامية . وعلى العموم ، كان انحلال الجماعة الاسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة التى دعت المسلمين الى نقل الآداب والثقافات الأخرى الى لغتهم .

وكان يمكن أن يكتفى بهذين العاملين فى تعليل ترجمة الفلسفة ، اذا كنا وجدنا ترجمتها ابتدأت مع ترجمة غيرها من العلوم والآداب الأخرى وسارت معها جنبا الى جنب ، وعرفنا أن فروعها المختلفة ترجمت فى زمن واحد ولم تقع على التتابع فى فترات مختلفة .

لكن واقع الأمر أن نقل الفلسفة تأخر فى الجملة عن نقل غيرها ، وأن فروعها المختلفة ترجمت مع هذا التأخير ، تباعا فى أوقات مختلفة .

واذا كان ذلك هو واقع الأمر فلا بد بجانب هذه الأسباب العامة ، من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة .

ونحن اذا القينا نظرة اجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص ، من منطق وما بعد الطبيعة ومن بحوث نفسية وبحوث خلقية ، وجدنا أن ترجمة

بعد ازاء القوميات الأخرى لأنها ستزيد حتما فى ضعفها وانحلالها . ولذا من مصلحة هذه الأمم الضعيفة الراغبة فى النهوض ، أن تأخذ من الحضارة الانسانية التى قامت على فكرة العالمية بقدر ، ولا تخرج بمظاهرها قبل أن تستطيع التذليل على وجودها وبقائها .

والاسلام وإن نادى بفكرة العالمية ، إلا أن عالميته داخل الجماعة الاسلامية ، فهى عالمية مقيدة بالاسلام ، ولم تلى عالميته التميز والانفراد بشخصيته .

المنطق وحده ، من بينها ، حصلت على أيام المنصور (١) ، فى أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية . وحصل بجانب ترجمته أن ترجمت فى الوقت نفسه ، وربما قبل ذلك ، العلوم الكونية الأخرى من طب وفلك ، والعلوم الرياضية من حساب وهندسة . ثم فى عهد المأمون (٢) وبعد مضي نصف قرن تقريبا على ترجمته ، نقلت بقية الفروع للفلسفة الأخرى من الهيئة وأخلاقية ونفسية . وبوفاة المأمون ، انتهى العهد الرسمى لترجمة الفلسفة على العموم .

فلماذا ابتدأ المسلمون أولا بترجمة المنطق ؟

ولماذا لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الاقدام على ترجمة كتب الالهيات ، والأخلاق ؟

ولماذا لم يجرؤ خليفة ، أو أمير على الاستمرار بعده فى ترجمتها ؟

ومعنى تحليل هذه الظاهرة ايجاد أسباب خاصة من شخص الخليفة أو من طبيعة وقته ، تشرح : لماذا ترجم هذا الفن أو ذاك بالذات فى وقته هو ، دون وقت سابقه أو لاحقه ؟

والأسباب الخاصة فى ترجمة الكتب الفلسفية – تبعا لهذا – غير مشتركة . وهى ، مع السبب العام أو الأسباب العامة لترجمة الثقافات الأجنبية – أيا كان نوعها – تصور بالتالى أسباب ترجمة الفلسفة الاغريقية .

السبب فى ترجمة المنطق :

يذكر المؤرخون ، استنباطا من مظاهر الحياة العقلية فى آخر الدولة الأموية وأول قيام الدولة العباسية ، أن الأسباب فى ترجمة المنطق ، أيام المنصور ، ترجع :

الى كثرة التناظر والجدل الدينى : بينهم من جهة ، وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين من جهة أخرى . فقد الجأهم هذا الاشتباك فى الجدل الى الاطلاع على المنطق اليونانى كى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج ،

(١) ١٣٦ : ١٥٨ هـ - ٧٥٣ : ٧٧٤ م .

(٢) ١٩٨ : ٢١٨ هـ - ٨١٣ : ٨٣٣ م .

وترتيب البراهين ، حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى ، اذ كان معروفا عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الاغريقية التى فى مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة .

والى دخول كثير من عقائد الفرس : واقوالهم الدينية ، فى الجماعة الاسلامية . وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم مسلك الاقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الاغريقى ، فحمل ذلك علماء الاسلام على أن يسلكوا نفس طريقته فى معارضتهم بعد اتقانها . ولكى يتمكنوا من اجادتها ، عمدوا الى المنطق اليونانى يستمدون منها حاجتهم .

فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب الجدل المنطقى ، ومعرفة معيار الحقائق صاحب الاعتبار لدى العقل العام فى ذلك الوقت ، هى التى دفعتهم الى ترجمة كتب المنطق . ولكن يظهر أن الحاجة وحدها لم تكن كافية فى تحويل ما تدعو اليه وتطلبه الى حقيقة واقعة ، لولا رغبة من أولى الأمر فى ذلك ، ولولا مساعدة منهم على التنفيذ . وكان المنصور يستهين بانفاق الكثير من المال فى سبيل الدفاع عن العقيدة الاسلامية مع شدة حرصه عليه ، حتى لقب « بابى الدوانيق » ، كما يحكى عنه . فاذا حرص على المال وبخل به ، فقد كان - كما يروى - لمصلحة المسلمين ، واذا أنفق وزاد فى الانفاق ، فقد كان لمصلحة المسلمين كذلك .

واذا كان المسلمون ، منذ آخر عصر الدولة الأموية ، قد راوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى ، وراوا طريقته فى الجسدل ، وأدركوا من أجل ذلك حاجتهم فى الوقوف على صنعة المعارضين كى يجاروهم فى طريقة الاقناع أو الالتزام . فان شخص المنصور بما له من سلطان ، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم والدين فى نفسه ، كان العامل الرئيسى فى ترجمة المنطق أيام خلافته .

ورغبة المسلمين فى الدفاع عن العقيدة كانت أساس علم « الكلام » عندهم ، كما كانت المسبب فى نشأته عند غيرهم أيضا . والمنطق اليونانى ، هو أول فرع من فروع الفلسفة بمعناها الخاص كان له الاتصال بعلم « الكلام » الاسلامى كما كان شأنه مع « كلام » غيرهم ، كذلك . وما تركه من اثر ايجابى فيه ، لم يزل باقيا فى كتبه حتى الآن .

ويقال : ان ابن المقفع ، هو أول من ترجم كتب المنطق الارسطى ، بأمر المنصور . وتعزى اليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب « المقولات »

ويبحث في الأجناس العالية ، وكتاب « العيارة » ويبحث في القضايا التصديقية ، وكتاب « تحليل القياس » ويبحث في أشكاله . كما تعزى إليه ترجمة كتاب « ايساغوجي » لفورفوريوس السورى ، الذى جعله مدخلا للكتب الأرسطية فى المنطق .

وبعد مضى عصر المنصور أتى عصر المهدي وانتهى ، ومر عصر الهادي بعد عصر المهدي ، دون أن يؤثر عنهما أو عن واحد من الأشخاص البارزة فى وقتها شيء يتعلق بالترجمة فى عمومها ، فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الكلام عنه الآن ، وهو الفلسفة بمعناها الخاص .

أما الرشيد فى عصره ، فكان فضله على الترجمة من حيث : أنه أمر بإعادة ترجمة الكتب التى سبقت ترجمتها فى العهود التى قبله ، أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة .

السبب فى ترجمة الفلسفة الإلهية والأخلاقية والنفسية :

بعد الرشيد ، جاء عصر المأمون ، وهو العصر الذهبى للترجمة على العموم ، والعصر الرسمى الأول والأخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية والسيكولوجية . وابن صاعد الاندلسى صاحب « طبقات الأئم » يحدثنا عن هذا العصر بقوله :

« لما افضت الخلافة الى المأمون ، تم ما بدأ به جده المنصور ، فاقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخرجه من معانده بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فدخل ملوك الروم ، وأتخفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه بما حضروهم ، من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقرات . . . وغيرهم من الفلاسفة . فاختر لها مهرة الترجمة ، وكلفهم احكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم فى تعليمها » .

وابن صاعد ، وإن لم يعين الملوك الذين اتصل بهم المأمون كشأن كثير من المؤرخين العرب فى روايتهم عن السماع العام ، إلا أنه جعل شخص المأمون سببا فى ترجمة الكتب الفلسفية لمن ذكر أسماءهم من الفلاسفة .

والمهمة الشريفة ، والنفس الفاضلة ، اللتان يتحدث عنهما ابن صاعد فى وصف المأمون ، من المعانى العامة التى تحتاج الى توضيح آخر ، أو الى ذكر

سبب خاص يكشف عنها . ولهذا ، اختلف المؤرخون فى تحديد المعنى النفسى الذى ينطوى عليه شخص المأمون ، وكان حاملا له على الترجمة لكتب الفلسفة الالهية ، والاخلاقية ، والنفسية

فمن قائل : « ان الذى حملة على ترجمة الفلسفة ، رغبته فى القياس العقلى ، وتأثره بمذهب الاعتزال : فقد نشأ تلميذا ليحيى بن المبارك اليزيدى المعتزلى ، ثم صديقا لثمامة بن أشرس ، زعيم المذهب الثمامى فى الاعتزال .
 وأثر الأستاذية ، والصدقة ، أثر يعيد فى توجيه النفس نحو هدف معين .
 ولما تمكن هذا المذهب منه ، قرب اليه مشيخته ، أمثال . أبى الهذيل العلاف ، وابراهيم بن سيار النظام ، وأخذ يناصر اشياعه . وصرح بأقوال لم يستطيعوا — هم — التصريح بها من قبل ، خوفا من غضب الفقهاء ، وفى جملتها القول بخلق القرآن . فلما سمع الفقهاء منه ذلك ، ثارت ثائرتهم ، وعظم ذلك على غير المعتزلة ، وهم أكثر عددا . ولم يعد فى وسعه الرجوع عن قوله ، فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة ، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق ، والفلسفة الالهية ، من اللغة اليونانية ، ودرسها درسا جيدا ، حتى تقوى حجته ، وتعلو كلمته . ولما لم يفلح فى اقناع غير المعتزلة ، عمد الى اهانة العلماء منهم ، وسفك دمائهم ، (١) .

واعتناقه مذهب الاعتزال حملة على مناصرة المعتزلة ، وعلى تأييد رأيهم ، فى القول بخلق القرآن ، بالحجة والبرهان . ولما كان الجدل حول القرآن ، وهو كلام الله ، يدور حول صفة من صفات الله ، ظن المأمون ظنسا راجحا على الأقل — ان لم يكن اعتقد — ان فى الفلسفة الالهية الاغريقية ، ما يساعده على التمكن فى الحجة ، وعلى الانتفاع بها فى اقناع خصمه ، اذ هى بحث عقلى حول الاله وصفاته . وقد عرفت لديه ، عن طريق ترجمة المنطق الأرسطى قبل عهده ، برجاحة الراى ، ودقة التفكير .

ومن قائل : ان « السبب فى هذه الترجمة ، تكوينه الخاص ، ورغبته فى حرية الفكر الى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكماء . واعتقاده فيهم : انهم صفوة الخلق ، يجب أن يستفيد العالم برأيهم . ويحكى عنه أنه يقول : الحكماء

(١) ابن خلدون : (فى مقدمته ص ٤٣٩ ، طبع المطبعة الاميرية ، سنة ١٣٢١ هـ) يؤكد وقوع هذا العمل منه ، بقوله : « وعظم ضرر هذه المبدعة — القول بخلق القرآن — ولقتها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالف أئمة السلف فاستحل لخلافتهم ابشار كثير منهم وساء لهم . . . »

هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم الى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة • هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ، ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية •

والميل الى الحرية البعيدة المدى فى الفكر ، يضاعف من قيمة النظر الى الموروث من ثقافة ومعرفة على انه وحدة الحق ، أو على انه الذى يجب أن يستقل بالفضل ، فيما ينشأ من مشاكل عقلية • وحسن الظن بالغير ، من دواعى السعى الى التعرف به ، بالأخص اذا اتخذ اماما • والاطلاع على انتاجه الشخصى اصدق سبيل الى التعرف به •

وابن النديم يذكر (١) ، أن : « السبب الذى دعا المأمون الى نقل فلسفة أرسطو ، هو أنه رأى فى المنام : كأن رجلا أبيض اللون ، مشريا حمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالسا على سريره • قال له المأمون : من أنت ؟ قال : أنا أرسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم ، أسألك ؟ قال : اسأل • قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم (لا ثم) ! قلت : زدنى ! قال : عليك بالترعيد ! فكان هذا المنام من اوكده الاسباب ، فى اخراج الكتب ، وترجمتها » •

ثم ذكر ابن النديم كيفية حصول المأمون على هذه الكتب ، بما لا يخرج عما ذكره ابن صاعد ، فيما تقدم •

ويغلب على الظن أن هذا المنام كان تصويرا فقط لما كان يجول فى نفس المأمون ، من اكباره للحكماء ، وشدة رغبته فى الاطلاع على أقوالهم • • • الأمر الذى مبعثه التكوين الشخصى ، والاستعداد النفسى الخاص • فهذا المنام ، ليس اذن ، شيئا أزيد ، عما ذكر فى السبب الثانى •

وربما دفعت الحاجة للخلفاء ورؤساء الدولة الى نقل كتب الطب والرياضة ، والفلك ، وأمثالها • فشجعوا أولا ، على نقلها ، خصوصا وأنها لا تمس الدين كعقيدة ، وليس فيها ما يجرح عاطفة المسلمين الدينية ، ولا ما يثير الشكوك فى نفوس العامة والخاصة • فلما اطمأنوا الى راحة ما فيها من معارف ، واطمأنوا الى قيمتها الرفيعة بالنسبة لما كان موروثا

(١) فى كتابه « الفهرست » ، ونقله عنه القفطى فى كتابه « تراجم الحكماء » ، وابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الاطباء » •

عندهم ، ووثقوا بمن دعوهم من الأجانب ، وتبينوا فضلهم فى التثقيف ،
شغفوا بزيادة الاطلاع على بقية ما عرف للاغريق من علوم وفلسفة ، وأولعوا
بالحصول عليها ، مهما شق الطريق اليها .

ثم كان المأمون ، بخصوصه ، هو أول من أمر بنقل بقية فلسفة الاغريق ،
من : الهية ، ومذاهب اخلاقية ، ونفسية . لأن هذا الباقي منها هو الذى يمثل
الجديد فى الجماعة الاسلامية الى وقته ، يضاف الى ذلك رغبته الشديدة فى
الاطلاع ، وما عرف عنه من الجرأة وعدم التردد فى تنفيذ ما صمم عليه ، دون
اكتراث لما ينشأ عن تصرفه من نتائج .

وربما تكون هذه الأسباب التى تجكى ، كلها مجتمعة ، هى التى حملت
المأمون على ترجمة الفلسفة الالهية والاخلاقية والنفسية . وعلى كل حال ،
هذا الذى روى عنه يشرح نواحى شخصيته ، وميوله واتجاهاته . وان شئنا
بناء على ذلك قلنا : ان السبب فى ترجمة هذه الانواع من الفلسفة ، هو شخص
المأمون !!

وربما كان – بجوار شخص المأمون – سبب آخر مهيء لترجمة هذه
الانواع من الفلسفة فى عهده ، وهو طبيعة العصر الذى عاش فيه . وتنتمى
فى تطور الحياة العقلية نفسها فى الجماعة الاسلامية ، والف هذه الجماعة
للحضارة ، وطول عهدهما بالجدل الكلامي ، ورغبتها التى تزداد يوما بعد يوم
فى الوقوف على ما عند الأمم القديمة من ثقافات : فقد اطلع المسلمون – الى
عهد المأمون – على : المنطق ، والطب ، وعلم الفلك ، والموسيقى ، والآداب ،
والسياسة ، والتاريخ . هذه الطبيعة أعدت نفوسهم فى عصر المأمون لقبول
الاطلاع على شروح عقلية فى الالهيات ، وعلى مذاهب جديدة فى تعرف الخير
والشر وفى الارشاد العملى فى هذه الحياة ، وعلى آراء – لم تعرفها من قبل –
فى حقيقة الروح ، وطبيعة النفس ، وخصائص العقل ، الى جانب ما أتى
به الاسلام .

وكان لاقدام المأمون – كخليفة – على ترجمة كتب الفلسفة ، اثر فى
نفوس الاثرياء من رعيته ، فاحتذى بعضهم حذوه فى طلب كتبها والاغداق على
مترجميها . ومن هذا البعض : بنو موسى بن شاكر فى القرن الثالث الهجرى ،
ويروى : ان عيسى بن يحيى قد ترجم لأحمد بن شاكر كتاب « الأخلاق »
لبقراط .

وبعد ذهاب عصر المأمون ، ضعف الاقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصوص . بل قد ذهب المتوكل فى خلافته (١) ، الى اضطهاد اصحاب الراى ، والمشتغلين بالفلسفة . واصبح مريدوها تبعاً لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهور بها ، وان لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بها سرا ، عن طريق تأليف الجمعيات والمجالس فى الخفاء ، لتحقيق هذه الغاية (٢) .

ويروى أن السبب فى صنيع المتوكل هذا : أنه خالف أباه وأخاه الراى فى مسألة القول بخلق القرآن . فنهى عن الجدل والمناظرة ، التى كانت تدور فى مجالس المتكلمين ، وفى مجالس الخلفاء أنفسهم للبحث فى هذه المسألة ، وأمر بالرجوع الى السنة والتقليد ، ارضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون الى التأويل والشرح العقلى فى العقيدة .

ولم يكتف بالحجر على اصحاب الراى عامة ، والفلاسفة خاصة ، بل حجر على أهل الذمة أيضاً ، ومعظمهم من العلماء الذين لهم فضل على النقل والترجمة ، وأخذ يحقرهم ، ويلزمهم بأمر رأوا فيها الاستخفاف بكرامتهم : كلبس الزنار مثلاً . وغلا فى اضطهادهم ، حتى حرمهم العمل فى دواوين الدولة ، ومنع ابناءهم من التعلم فى مكاتب المسلمين (٣) . ويقال انه أمر بهدم بيعهم ، وقيد حريتهم فى الدين .

وبالجملة ، عاد الصدر الرحب الذى وسع التراجمة والنقلة فى بدء الدولة - بالأخص أيام المأمون - ضيقاً ، واستحالت البشاشة التى رأوها من الخلفاء عند مقدمهم ، عيوسة قاتمة ، وانقلب السهل الذى نزلوا به حزناً ، فلم يجدوا مناصاً من الرحيل عن بغداد ، الى حيث يطيب لهم المقام .

وكان لهذا التحول اثره فى حركة الترجمة : فاليد العاملة فيها قد اعترها الشلل والاضطراب ، وأخذت تلك النهضة منذ هذا الحين تميل نحو الذبول ، ثم الفناء .

(١) ٢٣٢ : ٢٤٧ هـ (فى القرن التاسع الميلادى) .

(٢) واخوان الصفاء من أشهر هذه الجماعات .

(٣) يقال : انه كتب منشوراً بذلك الى عماله سنة ٢٣٥ هـ ، على كاتبه : ابراهيم.

ابن العباس الصولى .

والذى يلاحظه متتبع تاريخ حركة الترجمة ، من هذا العرض الموجز :

ان ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص لم تجد تشجيعا من الخلفاء سوى المنصور فى المنطق ، والمأمون فى بقية فروعها : من الهية وخلقية ونفسية ، ولم تجد تشجيعا من الأسر والأفراد سوى بنى شاطر .

كما أن عهد ترجمتها كان قصيرا ، بالنسبة لعهد ترجمة العلوم الأخرى : كالطب ، والفلك ، والهندسة . . . وأن الآراء التى ترجمت تكاد تكون قاصرة على ما كان للاغريق ، باللغة اليونانية أو السريانية ، وأن معظم الذين قاموا بها كانوا من السريان المسيحيين ، وأن كثيرا من هؤلاء كانوا أول الأمر من غير الفنين وغير المجيدين للغة المنقول إليها ، وهى العربية (١) .

أشهر الكتب المترجمة :

كتب أفلاطون :

د أما أفلاطون فان تصانيفه صعبة التركيب جدا ، لأنها جارية على سبيل المحاورة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع الى موضوع آخر بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع . وإنما اذا نظرنا الى ما هو المقصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة اقسام :

الأول : ما يختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن العلم الموه ، وتعلق علمنا بالمعانى وتعلق المعانى ببعضها ببعض والارتقاء منها الى الاله ،

(١) يشير اخوان الصفاء (فى آخر الرسالة الاولى من رسائلهم من ٢٢ - ٢٣ ج ١ ، طبع مطبعة الآداب ، سنة ١٣٠٦ هـ) الى أن النقل غير الفنى أول الامر كان من اسباب التحريف والخموض ، بقولهم : د . . . وأما أولئك الحكماء والفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن والتوراة والانجيل ، فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم ، وبيّنوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التى تقدم ذكرها فى أول هذه الرسالة . ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلوا من لغة الى لغة من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف أغراض مؤلفيها حرفها وغيرها ، حتى انقلب على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين أغراض مصنفها . ونحن قد أخذنا لب معانيها وأقصى أغراضهم فيها ، وأوردناها بأوجز عبارة ، فى إحدى وخمسين رسالة .

واخوان الصفاء ، اذ يتعرضون للتحريف الناشئ عن سوء فهم النقلة للمنقول ، رموا من وراء ذلك الى الاغلب الى الدفاع عن الفلاسفة وعممة الفلسفة . حتى يستقيم لهم مبدؤهم : د اذا التقت الحكمة والشريعة فقد صلح الحال .

فهذا قسم يسوخ اطلاق اسم « الجليليات واللاهيات » عليه . ومنه المحاورات
الآتية : طاطيطوس ، قراطيلوس ، سوفسطس ، برمانتيوس ، فهذه المحاورات
الأربع توجد اسمائها في « الفهرست » لابن النديم (١) ، وفي « تاريخ الحكماء »
للقفطي (٢) .

والمرجح أن العرب لم يعلموا من مصنفات هذا النوع إلا « سوفسطس » .
قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدى « سوفسطس » ترجمة اسحاق
بتفسير الأماقيديورس . والأماقيديورس هذا هو ولا شك الفيلسوف الأفلاطوني
المعروف بأوليبيديورس ، عاش في القرن السادس بعد الميلاد ، وله عدة تفاسير
على عدة محاورات أفلاطونية معروفة .

الثاني : ما يتعلق « بالطبيعيات » وهي « طيماوس » ، وهو الكتاب
المعروف عند العرب بطيماوس الطبيعى الذى يصف فيه أفلاطون العالم
الطبيعى . وقد ترجمه حنين (٣) ، وكان موجودا بأصلح يحيى بن عدى
بشرح فلوطرخيس (٤) . (وابن سينا فى رسالة النفس يظن أنه أخذ منه قوله
فى الأبصار والنوق) .

الثالث : ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخلاق . ومنها « فيدون » ، فى
النفس وبقائها بعد الموت ، و « فيديروس » ، فى المحبة .

(١) صفحة ٢٤٦ .

(٢) الجزء الأول من ٥٢ .

(٣) من أشهر المترجمين ، فى القرن الثالث ، وهو عيسى نصراني ، ولد سنة ١٩٤ هـ .
وتعلم اليونانية وآدابها ، وتعلم العربية على الخليل بن أحمد ، وحقق العبرانية والفارسية .
فأخذ صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه ، وختم المأمون والمعتمد والوراق والمتوكل . وقد
نقل ، فى عهد هذا الأخير ، رئاسة الترجمة ، كما خدم أولاد موسى بن شاكر . وقد أصلح نقل
من تقدمه من المترجمين ، فى زمن المنصور والرشيد ، وربما أعاد النظر على نقل معاصريه أيضا .
وهو الذى اعتمد عليه المأمون فى ترجمة كتب أرسطو ، فأخذ نقلها ، حتى كانت محصل
اعجاب المأمون ورؤساء دولته ولذا اختصه بمنح كثيرة ، حتى يحكى عنه : أنه كان يعطيه
قيمة ما يترجمه ذهباً . وطريقته فى الترجمة كانت قائمة على السؤال والجواب بطريقة
الاسكندرانيين ، من قبله ، (الفهرست لابن النديم) .

(٤) ذكره الفهرست من ٢٤٦ ، والقفطي من ١٨ .

الرابع : ما يتعلق بالسياسة • ومنها « السياسة المدنية » ترجمة حنين بن إسحاق ، وكتاب « النواميس » : ترجمة حنين ثم ترجمة يحيى بن عدى (١) • وابن سينا ربما اتصل بهذا الكتاب فى رسالته « اثبات النبوة » (٢) •

كتب أرسطو :

ما بلغ العرب من مصنفاته ستة وثلاثون كتابا ، تنقسم أربعة أقسام :

— المنطقيات •

— ثم الطبيعيات ، الحق بها ما يتعلق بعلم الناس •

— ثم الالهيات •

— ثم الخلقيات •

والكتب النفسية لأرسطو عدها الفارابى من قسم الطبيعيات ، بينما جعلها اليعقوبى قسما مستقلا •

من كتب المنطق :

— كتاب « قاطيفورياس » أى المقولات ، قال عنه الفارابى : هو فى قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها • ترجمه ابن المقفع فى أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين ، ثم يحيى بن عدى بتفسير الاسكندر الافروديسى • وللفارابى كتاب شرح المقولات ، ولابن سينا رسالة فى أغراض المقولات •

— وكتاب « بارى أرميناس » : أى التفسير ، ويدعى أيضا « العبارة » • وصفه الفارابى بأنه : فى قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين • ترجمه اسحق بن حنين الى العربية ، وقسره الفارابى ، واختصره حنين بن اسحاق •

(١) من مترجمى القرن الرابع • وهو يحيى بن عدى بن زكريا المنطقى ، يعقوبى المذهب • تعلم على متى بن يونس ، وانتهت اليه الرياسة (فى الترجمة) ، ومعرفة العلوم الحكمية ، فى وقته •

وكان جيد المعرفة بالنقل ، وقد نقل معظم كتب أرسطو المنطقية والالهية عن السريانية الى العربية ، ونقل كتب « النواميس » لأفلاطون • تولى سنة ٣٦٢ هـ (الفهرست) •

(٢) من محاضرات « سانتلانا » •

— كتاب « أنالوطيقا » : ومعناه تحليل القياس . قال الفارابى : فيه الاقاويل التى تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس . ترجمه ابن المقفع ، ويقال انه عرضه على حنين فأصلحه . وفسره الكندى ، وأبو بشر حتى ، والفارابى . وللمرجانى تفسير عليه أيضا .

— « أنالوطيقا الثانى » ، ويدعى « أنولطيقا » : أى البرهان . قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الاقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة . ترجمه متى بن يونس (١) ، ومن السريانية اسحق بن حنين . وشرحه الكندى ، والفارابى .

— « طوبيقا » ومعناه : المواضع الجدلية أو الجدل . قال الفارابى : فيه الاقاويل التى تمتحن بها الاقاويل وكيفية السؤال الجدلى والجواب الجدلى ، وبالجملية قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل . ترجمه يحيى بن عدى ، وأبو عثمان الدمشقى (٢) من السريانية . والفارابى مختصر (هذا الكتاب) ، وتفسير عليه أيضا .

— « سوفسطيقا » وهى المغالطة ، وقد ترجمه العرب بالحكمة الموهبة ، قال الفارابى : فيه قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن الحس ، وتحير . ترجمه اسحق بن حنين ، والفارابى تفسير عليه .

وجملة هذه الكتب الستة : هى التى تعرف عند الاغريق باسم ارفاثون ، ومعناه الآلة . لأنها الآلات الملائمة فى البحث ، المستعملة فى كل علم ، إذ تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمل الفكر فى كل موضوع .

وقد الحق بها العرب كتابين آخرين أدرجهما فى الكتب المنطقية ، وهما :

— كتاب « ريطوريقا » ومعناه الخطابة ، قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الاقاويل الخطابية واصناف الخطب واثاويل الخطباء ، وهل

(١) هو أبو بشر متى بن يونس ، انتهت اليه رئاسة المنطقين فى عهده . ونقل كثيرا من السريانى الى العربى ، ومعظم نقله لكتب ارسطو . وعلى ترجمته نكتبه المنطقية ، يحول الناس فى القراءة (المهرست) .

(٢) من مترجمى القرن الرابع ، وكان من المجيدين فى النقل فى زمن وزير المعتضد على ابن عيسى سنة ٢٠٣ هـ . ونقل بعض كتب المنطق ، والهندسة ، (المهرست) .

هى على مذهب الخطابة أم لا ، وترجمه الى العربية اسحق بن حنين ، للفارابى شرح عليه ، ومقدمة له .

— والثانى من الكتابين اللذين الحقا يكتب أرسطو المنطقية : كتاب « بوطيكا » أى صنعة الشعر . قال الفارابى : فيه القوانين التى يشير إليها الأشعار وأصناف الاقاول الشعرية . ترجمه اسحق بن حنين .

وتوجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو : احدهما بمكتبة الاسكوريال باسبانيا (عدد ٨٩١) ، والأخرى بباريس (عدد ٨٨٢) .

من كتب الطبيعة :

— كتاب « السماء والعالم » ، ترجمه ابن البطريق (١) وتوجد ترجمة له بمكتبة باريس غير حاملة اسم الناقل . والفارابى شرح هذا الكتاب ، كما شرحه أبو هاشم الجبائى المعتزلى الذى سماه « المتصفح » . ويقول القفطى عن هذا الشرح : « انه أبطل فيه قواعد أرسطاطاليس ، وأخذ به بالفاظ زعزع به قواعده » . وكان يحيى بن عدى يقول : « ان الجبائى تخيل انه فهم أرسطاطاليس ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه » . ولابن الهيثم الرياضى رد على أبى هاشم فيما قاله ، وآخر على يحيى النحوى فيما انتقد عليه من كتاب « السماء » هذا .

— كتاب « الحيوان » : نقله ابن البطريق ، ونقل ابن أبى زرة (٢) مختصره لنيقولاوس الدمشقى (٣) .

وكتاب الحيوان العربى يتناول ثلاثة كتب لأرسطو : طبائع الحيوان وهو المطابق لكتاب الحيوان اليونانى ، وأعضاء الحيوان ، وتوليد الحيوان . وتوجد نسخة من هذه الترجمة فى مكتبة لندن .

(١) هو يوحنا البطريق ، من مترجمى القرن الثالث . وكان مولى للمامون ، وأقامه امينا على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب والفلسفة ، (الفهرست) .

(٢) هو أبو عيسى بن اسحاق بن زرة ، أحد المتقدمين فى علم المنطق ، وعلوم الفلسفة ، وأحد النقلة المجيدين . ومولده كان ببغداد سنة ٣٧٠ هـ . وكان نقله من السريانى الى العربى ، ومخصوصا بكتب أرسطو ، (الفهرست) .

(٣) أحد المشائين المعروفين عند العرب ، وكان معلما للفلسفة بروما قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا .

— كتاب « النفس » : ونقله الى العربية اسحق بن حنين . وقد ذكر اليعقوبى فى تاريخه : أن غرضه الابانة عن ماهية النفس وقوامها وفصولها ، وتفصيل الحس وتعديل انواعه ، وفصائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منها ، فالمحمودة : المنطق والعدل والحكمة . . . ولاين باجه تعاليق عليه موجودة بمكتبه اكسفورد وبرلين . ولاين سينا رسالة فى النفس نشرت مرارا ، ولقسطا بن لوقا البعلبكي (١) رسالة فى الفرق بين الروح والنفس ، نشرها الأب شيخو فى المشرق ، والأستاذ فايريانى فى روما ، وللامام فخر الدين بن الرازى كتاب فى النفس والروح ، وكلها مؤسسة على افكار ارسطو وافلاطون .

من كتب الاخلاق :

— كتاب « الأخلاق » : والذي يؤخذ من تعريف صاحب « كشف الظنون » لكتاب الأخلاق المترجم الى العربية أنه يشتمل على كتاب الأخلاق لنيقوماخوس ، وعلى مقالتين من الأخلاق الكبرى لأرسطو . وللفارابى كتاب « الأخلاق » شرح فيه كتاب أرسطو . وما ذكره ابن مسكويه فى كتابه المعروف بـ « الأخلاق » ، وابن سينا فى كتابه المترجم بـ « أخلاق الشيخ الرئيس » مؤسس فى الأغلب على افكار أرسطو ، وتقاسيمه لهذا العلم .

من كتب ما بعد الطبيعة :

— كتاب « ما بعد الطبيعة » : وترتيبه على ترتيب الحروف اليونانية ، وأوله الالف الصغرى ، والذي بلغ العرب منه احدى عشرة مقالة الى حرف اللام ، مع أن الاصل اليونانى احتوى على أربع عشرة مقالة . وللفارابى رسالة معروفة بـ « الابانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة » (٢) . وتعليق على كتاب الحروف ، وكتاب فى العلم الالهى ، وللرازى الطبيب كتب كثيرة تتعلق بكتاب ما بعد الطبيعة .

(١) من مترجمى القرن الثالث . وكان فى زمن المقتدر والمقربين عنده ، وهو من نصارى الشام . رحل الى بلاد الروم فى طلب العلم ، ووقد الى بغداد للترجمة ، وكان عالما باللغات اليونانية والسريانية والعربية ، كما كان جيد الترجمة ، حسن العبارة ، سريع الخاطر . نقل كثيرا من كتب افلاطون وأرسطو ، وأصلح نقولا عدة (الفهرست) .

(٢) مطبوع ضمن مجموعة فى مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

ما بلغ العرب من مصنفات ما قبل الافلاطونية الحديثة ، في العصر الهليني الروماني :

— كتاب « الارتماطيقى » : لنيقوماخوس الجهرسى ، الذى عاش فى منتصف القرن الثانى للمسيح ، وكان يميل الى مذهب قدماء الفيثاغوريين . ويقول المسعودى فى كتابه « التنبيه والاشارات » : « وقد صنف على مذهب الفيثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة . وآخر من صنف فى ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، صنف كتابا فى ثلاث مقالات ، وذلك بعد سنة ٣١٠ هـ . ويذكر القفطى أن انتصار أبى بكر للفلسفة الطبيعية القديمة كان لشدة انصرافه عن أرسطوطاليس ، لرأى ضيق كان يراه » .

ويرى سانتلانا : أن ترجمة كتاب نيقوماخوس السابق كان من آثاره امتزاج مذهب الفيثاغوريين بالمذاهب البابلية القديمة بين صابئة العراق ، وهم الحزانيون ، وبالكلام الاسلامى فى القرن الرابع الهجرى ، كما يشعر بذلك مذهب أبى زكريا الرازى وآراء اخوان الصفاء قبله .

— « يوبمندرس » : ومعناه الراعى . وهو مؤلف امتزج فيه المذهب الأفلاطونى باعتقادات المصريين القديمة ، وينسب الى هرمس مثلث الحكمة (١) . وهو عبارة عن محاوراة بين العقل الالهى وتلميذه هرمس ، فى مسائل تتعلق بذات الاله ، ومنشأ العالم ، وفيض الاشراق الالهى على الانسان .

ولما فتح العرب مصر انتقلت اليهم احاديث اليونان عن هرمس وحكمته ، وامتزجت باعتقادات اسرائيلية واسلامية مما كان شائعا فى البلاد الشرقية . وأصبح هرمس هذا فى زعمهم يلقب بهرمس الهرامسة — بعد أن أضيف اليه هرمسان آخران — وحدد وقته فيما قبل الطوفان ، وجعل علما على ابريس النبى .

ونذكر بعض المؤرخين عن كتاب هرمس : « انه تضمن محاورات بينه وبين تلميذه « طاط » ، وأنه كان على غير نظام وأنه موجود على عهدده فى ترجمة سريانية » .

(١) يدعى سانتلانا انه اسم يونانى لاله الخطباء والعلماء . وعندما استوطن اليونان مصر على عهد البطالسة واختلطوا بأهلها ، أطلقوا على اله القمر عندهم وهو طاط أو طوت (توت) لقب هرمس . اذ ظنوا أن لا فرق بينهما من حيث أن كلا منهما ينسب اليه النظام فى العالم . ولقبوا هرمس بمثلث الحكمة ، ذلك اللقب الذى كان لطاط عند قدماء المصريين .

... ولا يبعد أن يكون ابن سينا أخذ منه ما قاله في رسالته الموسومة بـ « حى بن يقطان » . ومعلوم أن الحى بن يقطان هو لغز سمي به « العقل الفعال » أو « العقل الالهي » ، وشخصه عرف بشيخ جميل الوجه ، مهيب المنظر ، ظهر للتلميذ وشرح له اسرار الطبيعة ، وتركيب العالم الطبيعي . وهذا بعينه ما يوجد في كتاب « يوبندرس » الموجود . فان « يوبندرس » - ومعناه الراعى - هو اسم العقل الالهي تشخص بصورة شيخ بهي المنظر ، كثير الأبهة ، فشرح لتلميذه هرمس « طاط » صورة العالم الطبيعي ، وكيفية حدوثه . فمثل هذا الاتفاق لا يكون صدفة ، بل الأرجح أن ابن سينا بلغه خبر الكتاب واطلع على الكتاب نفسه ، وأن الفلسفة التي سماها بفلسفة الاشراق ولم يبح بها الا للبعض من أتباعه ليست الا هذه الفلسفة المصرية العتيقة المزوجة بأصول افلاطونية (١) .

ما بلغ العرب من مصنفات الافلاطونية الحديثة :

- « التاسوعات » لافلوطين المصري : هو عبارة عن مجموعة رسائله التي رتبها بعد وفاة تلميذه فورفوريوس ، وجعلها ستة كتب كل كتاب منها تسع مقالات . وكتاب « الثولوجيا » والريوية : هو منتخب من تاسوعات افلوطين هذا ، ونسبه جامعه الى ارسطو ، ووصفه باللغة السريانية . وناقله العربى - كما يقول سانتلانا - تصرف فيما نقله بالتغيير أو الزيادة ، ولم يفهم كثيرا من الباقي .

- « ايساغوجى » لغورفوريوس الصوري : ومعنى ايساغوجى المدخل ، ترجمه ابن المقفع ، ويعد مدخلا لكتب ارسطو المنطقية . وهو يشتمل على بحث الكلبيات الخمس ، التي تسمى فى اصطلاح المنطقيين بالأصوات الخمسة ايضا .

- « فى قدم العالم » لبرقلس : وقد بلغ العرب عن طريق الكتاب الذى ألفه يحيى النحوى فى الرد عليه . وفى كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني تلخيص لآراء برقلس .

- كتاب « مبادئ الالهيات » لبرقلس ايضا . ويظن « سانتلانا » أنه كتاب « الخير المحض » المنسوب الى ارسطوطاليس ، والذى نكّره

(١) من تلخيص واستنتاج « سانتلانا » .

ابن أبي أصيبعة (١) في جملة تصانيف أرسطو . وقد نشر تلخيصه برندن هافر في سنة ١٨٨٢ م : ويقول عنه أنه واحد وثلاثون باباً على غير ترتيب (٢) .

(١) في طبقات الأطباء ج ١ ص ٦٩ .

(٢) يقتطف منه « سانتلانا » بعض آرائه ، فنكر منها ما يلي لصلته الوثيقة بتوضيح آراء برقلس السابقة (في هذا الكتاب) .

في الأول :

هو فوق العقل والوجود :

« والعقل - المرتبة الأولى من مراتب فيض الأول - يحيط بالاكوان الطبيعية ، وما فوق الطبيعية ، أعني النفس ... وذلك أن الطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس . فالعقل إذن يحيط بالاشياء كلها . وإنما صار العقل كذلك من أجل العلة الأولى التي تعلو الاشياء كلها ، لأنها علة للعقل والنفس والطبيعة ومصادر الاشياء .

والعلة الأولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ، بل هي فوق العقل والنفس والطبيعة ، لأنها مبدعة لجميع الاشياء ، لأنها مبدعة العقل بلا توسط ، ومبدعة النفس والطبيعة ومصادر الاشياء بتوسط العقل » (ص ٧٦ من كتاب « الخير المحض » طبع في بيرف) .

ولا يوصف :

« أن العلة الأولى أعلى من الصفة . وإنما عجزت الالسن عن صفتها من أجل وصف انيتها لأنها فوق كل علة واحدة . وإنما وصفت بالعقل الثواني التي استنارت من نور العلة الأولى . وذلك أن العلة التي تنير أولاً تنير معلولها ، وهي لا تستنير من نور آخر لأنها النور المحض الذي ليس فوقه نور . فمن ذلك صار الأول وحده يفوق الصفة . وإنما كان كذلك لأنه ليس فوقه علة يعرف بها وكل شيء إنما يعرف ويوصف من تلقاء علة . فإذا كان الشيء علة فقط وليس بمعلول لم يملك بعلة أولى ولا يوجد (بعلة كذلك) ، لأنه أعلى من الصفة .

وليس يبلغه المنطق : وذلك أن الصفة إنما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس . والعلة الأولى فوق الاشياء كلها لأنها علة لها فذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم والفكر والعقل والمنطق ، فليست إذن بموصوفة ... وإنما يستدل عليها من العلة الثانية ، وهي العقل . وإنما تسمى باسم معلولها الأول بنوع الرغب والفعل » .

وثوق كل اسم يسمى به :

« العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به ، وذلك أنه لا يليق بها النقصان ولا التمام وحده ، لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلاً تاماً إذا كان ناقصاً ، والتمام عندنا وإن كان مكتفياً بنفسه فإنه لا يقدر على ابداع شيء آخر ولا أن يفيض عن نفسه شيئاً البته . فإن كان هكذا عندنا قلنا : أن العلة الأولى ليست ناقصة ولا تامة فقط ، بل هي فوق التمام ، لأنها مبدعة الاشياء ومفيضة الخيرات كلها اغاضة تامة ، لأنها خير لا نهاية له ولا ابعاد . فالخير الاول إذن يملك العوالم كلها خيرات . الا أن كل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على قدر قوته . فقد بان ووضح أن العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به وأعلى منه وأرفع ... » (الخير المحض ص ٩٩) .

— كتاب « الرد على برقلس » : ويعرف بكتاب نقض الثمانى عشرة مسألة « لديدوخس » ، وهو لقب برقلس . وهو كتاب مشهور بين العرب أورده البيرونى غير مرة فى « تاريخ الهند » . ويحكى « سانتلانا » عن موسى بن ميمون فى كتابه « دلالة الحائرين » أن هذا الكتاب أثر على متكلمى المسلمين من معتزلة وأشاعرة ، فيقول ابن ميمون : « اعلم أن ما قاله المسلمون فى تلك المعانى ، المعتزلة منهم والأشاعرة ، هى كلها آراء مبنية على مقدمات تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة الفلاسفة ودحض أقاويلهم ، يعنى بذلك يحيى النحوى ويحيى بن عدى » .

والترجمة من الثقافة اليونانية ، بلغت الأولى أو السريانية الى اللغة العربية لم تكن قاصرة على هذه الكتب ولا على كتب هؤلاء الفلاسفة ، بل نقلت كتب كثيرة غيرها . ولكن ، لأن ناقلها لم يعرفوا على التعيين ، أثرتنا الاكتفاء بهذا القدر . وفى « الفهرست » لابن النديم و « كشف الظنون » ، و « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطى ، و « التنبيه والإشارات » للمسعودى ، و « طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة ، وتاريخ اليعقوبى غنية مستزيد .



وربما يظن أن ما فى الكتب الفلسفية ، لأنها توصف بأنها كتب فلسفية ، متمحض للبحث فى « الوجود » ومشكلة ما بعد الطبيعة ، أو فى النفس ، أو فى كيفية الاستدلال وإقامة الحجة ، أى متمحض لبحث ما يطلق عليه اسم الفلسفة بالمعنى الخاص . لكن قد نرى فيها موضوعات أخرى تتعلق بالطب أو الهندسة أو الحساب أو الموسيقى مثلاً . إذ الجمع بين هذه وتلك فى مؤلف

وفى العقل (هو الثانية الأولى والوجود الاول) :

« كل عقل فانه يعقل ذاته ، وذلك انه عاقل ومعقول معا . فاذا كان العقل عاقلاً ومعقولاً فلا محالة ان يرى ذاته ، فاذا رأى ذاته علم انه عقل يعقل ذاته . فاذا علم ذاته علم سائر الاشياء التى تحته لانها منه ، الا انها فيه بنوع عقلى . فالعقل والاشياء المعقولة واحد . وذلك انه ان كان جميع الاشياء المعقولة فى العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة انه اذا علم ذاته علم سائر الاشياء ، واذا علم سائر الاشياء علم ذاته ، واذا علم الاشياء فانه يعلمها لانها معقولة . فالعقل اذن يعلم ذاته ، ويعلم الاشياء المعقولة معا » (الباب الثانى عشر من « الخير المحض » ص ٨٣ - ٨٤) .

« العقل هو اول عالم كان ، وهو المفيض العلم على سائر العوالم » (ص ٦٢ من « الخير المحض ») .

واحد كان نمط التأليف الفلسفى لدى القدامى ، وبقي كذلك تقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى . ورسائل « اخوان الصفاء » من بين مؤلفات الفلاسفة الاسلاميين مثل واضح لمثل هذا الجمع بين الموضوعات المختلفة ، تحت ما يسمى فلسفة . وليس فحسب ، كانت تذكر هذه الموضوعات مع بعضها فى مؤلف واحد ، لأن ذلك كان عادة القدامى فى التأليف ، وتقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى . بل كل هذه الموضوعات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض فى نظر هؤلاء وأولئك : بعضها مقدمة لأخرى ، والبعض غاية لما هو له مقدمة (١) .

فالرياضة على الاطلاق ، كانت مقدمة للميتافيزيقا . ولهذا يؤثر عن القدامى - بالأخص عن افلاطون - مثل هذه العبارة : « لا سبيل الى دراسة الميتافيزيقا لمن لم يتعلم الرياضة » وتحكى ايضا بلفظ آخر : « لا سبيل لدراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . والفلسفة عندئذ هى الميتافيزيقا ، لأن هذه تفهم عند اطلاق كلمة فلسفة فى تعاريف القدامى .

والمطلع على كتاب « الفهرست » لابن النديم ، يعلم أن جل الكتب الفلسفية المترجمة قد ضاع . وأهم ما بقى من ذلك التراث كنصوص أصلية :

— كتاب المجسطى لبطليموس ، ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر الكوفى .

— وكتاب القواميس ، ترجمة حنين بن اسحق .

— وكتاب الخطابة فى منطق أرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين .

(١) يشرح هذه الصلة اخوان الصفاء فى رسائلهم (ج ١ ص ١ ، ٢ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨) ونقتطف من ذلك ما يلى : « واعلم يا أخى - ايدك الله وايانا بروح منه - أن غرض الحكماء والفلاسفة العلماء والفضلاء ، من النظر فى العلوم الرياضيات هو تخريج اولادهم وتلاميذهم الى النظر فى العلوم الطبيعية . . . والفرض والمراد من العلوم الطبيعية هو النظر والسلوك الى العلوم الالهيات والصعود اليها . . . فالغرض من الحساب رياضة النفس المتعلمين للفلسفة ، والمناظرين فى حقائق الاشياء ، والباحثين عن علل الموجودات . . . والفرض من الهندسة التهدى للنفس من المحسوسات الى المعقولات ، وكيفية رؤية النفس الصورية المجردة عن الهيولى . . . والفرض من علم النجوم تشويق النفوس الصافية الى الصعود الى عالها : عالم الافلاك والطباق السموات . . . والغرض من عالم الموسيقى - لأن فيه بيان أن لحركات الافلاك لدورانها واحتكاك بعضها ببعض نغمات والحانا لذيذة كنغمات أوتار العيدين والمزامير - تشويق النفس للناطق الانسانية الملكية الى الصعود الى هناك ، بعد مقارقتها الاجساد التى تسمى الموت . . . الخ » .

وهذه البقية الباقية ، مبعثرة فى مكتبات : لندن وبرلين واسبانيا ، وغيرها من مكتبات أوروبا ، والمكاتب الخاصة للعلماء المستشرقين •

وربما يظن أيضا أن الكتاب الذى يوصف بأنه نقل الى اللغة العربية ، قد نقلت كل موضوعاته اليها • ولكن يصح أن يكون الذى نقل منه موضوع واحد ، أو عدة موضوعات ، ومع ذلك نراه يذكر فى عداد الكتب المنقولة ، لدى المتحدثين عن حركة النقل والترجمة ، من المؤرخين العرب •

كما قد يظن ، كذلك ، أن الكتاب بنسبته فى النقل الى فيلسوف بعينه يعبر كل ما فيه عن رأى هذا الفيلسوف • ولكن قد يتضمن ، فى الواقع – مع رأى الفيلسوف المنسوب اليه الكتاب – شروحا وتعليقات على هامش هذا الرأى ، من التابعين لدرسته • وهذه الظاهرة : وهى ظاهرة الشرح والتعليق كانت مهيمنة كما رأينا على العصر الهلنى الرومانى ، الذى يعتبر نفسه طور الشرح والتعليق فى التفلسف الاغريقى ، كما يعتبر العهد قبله – الذى انتهى بموت أرسطو – طور الابتكار فيه • وكثير من كتب الفلسفة الاغريقية كما علمنا أيضا ، جاء الى المسلمين عن طريق رجال العصر الهلنى الرومانى • ومعنى ذلك أن الكتب التى نقلت الى العربية ، ليس كل ما فيها من الآراء خالصا لمن نسبت اليهم من الفلاشفة •

الكتب المزيفة :

وبجوار هذه الملاحظات على الكتب المنقولة ، نرى ملاحظة أخرى تثير اهتمام الباحثين ، وهى نسبة بعض الكتب المنقولة الى غير مؤلفيها • فنرى مثلا ، كتباً نقلت الى اللغة العربية باسم افلاطون وهى ليست له ، وأخرى نقلت باسم أرسطو وهى ليست له ، وثالثة نقلت باسم سقراط وهى ليست له ، وهكذا ••• وهذه الملاحظة ربما تضطرنا الى ذكر المقياس الذى تحتكم اليه فى معرفة الصحيح والزائف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، كما تضطرنا الى ذكر شواهد وأمثلة من النصوص الفلسفية لتطبيق هذا المقياس • وأخيرا تحملنا على ذكر الأسباب التى يظن أنها دفعت الى التزييف فى نسبة الكتب والمؤلفات الفلسفية ، على وجه خاص •

مقياس معرفة الصحيح والزائف :

أما مقياس معرفة المزيف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، فيتوقف على :

معرفة الاتجاه العام فى التفكير لمن ينسب اليه الكتاب : من جهة موضوع الكتاب ، وما يهدف اليه من جهة أخرى .

فإذا عرف مثلاً أن اتجاه أرسطو فى تفلسفه : الميل الى الطبيعة ، واعتبار واقع الحياة ، أكثر من التعلق بسماء المتصوفة ، كانت نسبة كتاب اليه يعالج النفس الانسانية بالحديث عن حنينها الى مقرها الأول وهو عالم ما بعد الطبيعة ، وعن سعادتها القائمة بفنائها فى الذات المقدسة واتحادها معها نسبة غير يقينية . اذ الاتجاه الطبيعى فى التفلسف يقوم المنطق ، والتجارب كما يقوم الحياة الواقعة نفسها . وإذا قوم الحياة الواقعة فلا يرى سابقة للنفس على هذه الحياة ، كما لا يرى سعادة تامة لها فى غيرها . بل الحياة الواقعة نفسها هى موطن السعادة للنفس ، ولا معنى حينئذ لأن تحن الى شيء آخر وراءها . بينما اتجاه المتصوفة ينكر ، أو يزدري ، الحياة القائمة لأنه يراها مصدر الشرور للانسان ، ولذا يطلب الفرار منها والخلص من شرورها الى عالم آخر وراءها ، قد كانت - النفس - فيه قبل أن تنحدر منه الى هذا العالم ممتعة وفى غاية من السعادة . وهى من غير شك تحن طول اقامتها فى الدنيا أو الحياة الفانية كما تسميها ، وتشتاق الى العودة الى مكانها الأول فى الحياة الباقية . وهذا اتجاه - كما نرى - على النقيض من الاتجاه الطبيعى .

وبناء على هذا المقياس : وهو معرفة الاتجاه الفكرى العام للمؤلف وموضوع الكتاب المنسوب اليه وهدفه ، اذا رأينا أرسطو يتحدث فى كتاب « التفاحة » عن النفس ، فيذكر : أن « لذتها ليست فى الأكل والشرب والمتع الحسية ، وإنما فى العلم ، لأن متعة الحواس لهب لا يولد الحرارة الا لوقت قصير . أما الضياء الخالص المستمر ، فهو النفس المفكرة التى تشتاق الى الخالص من عالم المحسوسات » . اذا رأينا يتحدث عن النفس بمثل هذا الحديث ، الذى يقوم على عدم الاعتراف بالحياة الواقعة ومتعتها ، وعلى جعل هدف النفس فيها وراء هذه الحياة ، حكمنا على أنه ليس أرسطو الاغريقى ، صاحب الاتجاه الواقعى المنطقى التجريبى ، أو بعبارة أوضح ، حكمنا على أن كتاب « التفاحة » مزيف فى نسبه لأرسطو ، المعلم الأول .

كذلك اذا رايته في كتاب « اللاهوت » او اثولوجيا (١) يذكر : ان الحقيقة العليا او الوجود الأول لا سبيل الى معرفته عن طريق الفكر ؛ بل عن طريق الالهام او البصيرة وحده . ثم يتحدث عن لحظة اللقيا والوصول الى الملكوت الاعلى بقوله : « قد وجدت كثيرا مع نفسي وحدها ، ودخلت - بعد ان خلعت جسمي - في ذاتي ، متخلصا من كل الظواهر الخارجية ، عائدا الى الباطن . وقد كنت اذ ذاك علما خالصا ، لا فرق بين المعارف والمعروف . كم تعجبت ان رايته الجمال ، والتلاؤ في ذاتي ، وانركت اتي جزء من العالم الالهي الرفيع . وفي هذا اليقين الذاتي ، رفعت نفسي فوق عالم المحسوسات ، بل فوق عالم الكواكب ، الى الحال الالهي التي نظرت فيها من هناك الى الضوء الجميل ، مأخوذا بحيث لم يقدر اللسان على الكلام ، ولا الاذن على السماع » (٢) ٠٠٠ اذا رايانا ارسطو يذكر في « اللاهوت » ، عن « حال الوصول » ويتحدث عن طريق المعرفة ، وعن حياة اخرى ، بما يشبه هذا الحديث في البعد عن الاتجاه الواقعي ، حكما ايضا بان المتحدث ليس هو ارسطو المعروف ، وان كتاب « اللاهوت » الذي ينسب اليه لتصوف ديني ، وليس لفيلسوف منطقي واقعي تجري كارسطو .

وكذلك اذا عرفنا ان عمران بن حصين يروي عن رسول الله صاحب الدعوة عليه السلام انه قال : « دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم ، وعقلت ناقتي بالباب ؛ فاتاه ناس من بني تميم ، فقال : اقبلوا البشري يا بني تميم ! قالوا : قد بشرتنا فأعطنا ٠٠ مرتين . ثم دخل عليه ناس من اليمين ؛ فقال : اقبلوا البشري يا اهل اليمن اذ لم يقبلها بنو تميم ، قالوا : قد قبلنا يا رسول الله ، قالوا : جئنا لنسألك عن هذا الأمر . قال : كان الله ، ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء (٣) ،

(١) هو اول كتاب نقل الى العربية ، وهو قول على الرهوية تفسير لوقوريوس الصوري ، ونقله عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصي ، وأصله لاحد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحاق الكندي . وحينئذ يكون تاريخ نقله بين ٢٢٥ ، ٢٢٥ هـ . وهو ليس من مصنفات ارسطوطاليس وكثيرا ما يخالف رايه ، انما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع والخامس والسادس من الهيات الفلوطين ، أصله بالسريانية .

(٢) مأخوذة من الكتاب الرابع من الهيات الفلوطين .

(٣) يقول ابن حجر العسقلاني (في كتابه فتح الباري ج ٦ ص ٢٢١) في شرح هذه الجملة : « قال الطيبي . هو فصل مستقل لان القديم من لم يسبقه شيء ، ولم يعارضه في الاولية ، لكن اشار بقوله : « وكان عرشه على الماء » الى ان الماء والعرش كانا مبدأ هذا العالم ،

وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض • فنأدى مناد : ذهب
ناقتك يا ابن الحصين ! فانطلقت ، فاذا هي يقطع نونها السراب ، فوالله لو دبت
أنى كنت تركتها ، اذا عرفنا عنه مثل هذه الرواية عن طريق اليقين ،
تشككنا في أن ينسب إليه حديث : « أول ما خلق الله العقل » ، فقال له :
أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي ،
ما خلقت خلقا أكرم على منك ، بك أخذ وبك أعطى ، وبك أثيب ، وبك
أعاقب » (١) •

وهكذا الشأن في تحقيق نسبة أى قول إلى قائله ، أو مؤلف إلى مؤلفه ،
لابد في الحكم على صحة النسبة من وجود توافق واضح بين القول وما عرف
عن القائل ، وبين المؤلف وما اشتهر به المؤلف • والبحث الحديث لم يرث عن
الأنتمين قوة تصديقهم بما يقال منسوباً لقائل معين ، ولا بمسموع يروى عن
أحد بعينه لمجرد الحكاية أو الرواية ، بل يفتكده أولاً من صحة النسبة ثم يناقش
المقول أو المسموع ، في ضوء ما عرف به القائل ومن تنسب إليه رواية
المسموع • والأجدر أن تضاف هذه الطريقة إلى المنهج الفطري في البحث ،
قبل أن تضاف إلى المحدثين من الباحثين • فالقرآن الكريم رسم هذا المنهج
بقوله : « أن جاءكم فاسق بلبا فقيتوا » (٢) أصحح في نسبته إلى من يروى
عنه ، أم لا ؟

لكونهما خلقا قبل السموات والأرض ، ولم يكن تحت العرش إذ ذاك إلا الماء • ومحصل
الحديث أن مطلق قوله : « وكان عرشه على الماء » ، مقيد بقوله : « ولم يكن شيء غيره » • والمراد
بـ « كان » في الأول : الأزلية ، وفي الثاني : الحديث بعد النعم • وقد روى أحمد ، والترمذي ،
وصححه من حديث أبي رزين العقيلي ، مرفوعاً : أن الماء خلق قبل العرش • وروى السدي
في تفسيره بأسانيد متعددة : أن الله لم يخلق شيئاً مما خلق ، قبل الماء • وأما ما رواه أحمد ،
والترمذي ، وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً : أول ما خلق الله القلم فقال له :
اكتب ، فجري بما هو كائن إلى يوم القيامة ، فيجمع بينه وبين ما قبله : بأن أولية القلم بالنسبة
إلى ما عدا الماء والعرش ، أو بالنسبة إلى ما منه صدر من الكتابة ، أي أنه قيل له اكتب
أول خلق •

ونتيجة هذا الشرح ، أن الرسول عليه الصلاة والسلام يخبر عن أن الماء هو : أول
مخلوق •

(١) وسبب التشكك : أن الحديث الثاني يخبر بأن « العقل » أول مخلوق ، بينما الحديث
الأول وهو صحيح النسبة يفيد أن الماء هو أول المخلوقات • كما أن الوظيفة التي أعطاهما
حديث العقل له تشبه الوظيفة التي استندت إليه عند الفلطين وبرقلس ، كما تقم في هامش
ص ١٢٠ على الأخص •

(٢) المجرات : ٦ •

أسباب التزييف :

أما الأسباب التي تحصل على التزييف في نسبة المؤلف الى غير صاحبه ، والقول الى غير قائله ، فاهمها :

ترويج موضوع الكتاب ، أو القول الذي يروى : فالأحاديث الموضوعة - وقد وضعها بعض الفرق الاسلامية ، أو بعض اليهود ، أو بعض المسيحيين - تنسب الى الرسول عليه الصلاة والسلام ، قصد ترويجها بين المسلمين . فما لم تنسب الى الرسول ماتت في مهدها . والغاية الخاصة لبعض الفرق ، أو لبعض اليهود ، أو المسيحيين ، من ترويج مثل هذه الأحاديث الموضوعة - بنسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم - تأييد ما لهم من رأى في العقيدة ، لا تساعد على مساعده واضحة نصوص القرآن أو نصوص الأحاديث الصحيحة . وصنيع الشيعة - وبالأخص الاسماعيلية من فرقها ، واخوان الصفاء ، والمتصوفة ، في رواية الاحاديث - أسئلة واضحة في وضع الروايات .

وبعض الكتب الفلسفية ، التي نحن بصنددها ، نسبت الى غير أصحابها قصد الترويج أيضاً : فمنذ اختلاط الفلسفة بالدين السماوي ، في العصر الهليني الروماني ، ورجال الدين من يهود ومسيحيين يضعون الكتب في مسائل على الأخص من اليهودية أو المسيحية ، ويصبغونها بصبغة فلسفية اغريقية ، ثم ينسجونها الى افلاطون أو أرسطو بغية ترويجها بين المثقفين الخواص . وغايتهم الأولى من وراء ترويجها تأييد الآراء الدينية الموسوية أو المسيحية ، لأن نسبة مثل هذه الكتب الى افلاطون أو أرسطو - وهما زعيما الحكمة الاغريقية - تأييد لها من الفلسفة ، بجوار تأييدها من الوحي . وقد كان التزييف في النسبة أحد طريقين لترويج الآراء الدينية ، بعد اتصال الفلسفة بالدين . والطريق الثاني : كان شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية ، أو تاويل العبارات الدينية بما يلائم أقوال الحكماء . وكانت الحقائق الدينية التي تشرح بالآراء الفلسفية هي غالباً أقوال الدين في الخلق والطبيعة . وكانت العبارات الدينية التي تؤول بما يلائم أقوال الحكماء عبارات الدين فيما بعد الطبيعة غالباً . فما في الفلسفة كان يرد الى الدين ، وما في الدين يمكن أن يرد الى الفلسفة ، على حسب الموقف : ان كان متحيزاً الى الدين ، حال الى رد ما في الفلسفة اليه ، وان كان ممثلاً بحب الفلسفة ، رغب في رد ما في الدين اليها .

فأرستوبولوس Aristobulos (١) ، وهو من المشائين ، حاول التوفيق Synkretismus بين ما لليهود والاعريق ، ويعتبر معبد الطرق لفيلون بعده . ولكن غلبت عليه العزة الوطنية اليهودية فى توفيقه ، فكان نمطه فى التوفيق : اما التزييف فى النسبة الى الاعريق ، او رد فلسفة الاعريق الى التعاليم الموسوية بمحاولة استنباط آراء الفلاسفة ، وحتى آراء الشعراء اليونانيين ، من التوراة . وهكذا - بناء على نمطه فى التوفيق - يجب أن يكون فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، قد أخذوا جميعا من التعاليم الموسوية .

وربما كان « أرستوبولوس » هو أول من وفق بين دين سماوى وبين الفلسفة الاغريقية ، وربما كان أيضا أول من زيف فى نسبة الكتب الفلسفية ، وربما كان أخيرا ، أول من رد التعاليم الفلسفية الى مصدر دينى سماوى .

وكان لعمل أرستوبولوس (٢) فى تأييد ادعاء أخذ الفلسفة الاغريقية من التوراة أثر بقى مقداولاً عدة قرون ، هذا الأثر هو : منح الفلسفة الاغريقية شيئا من القداسة والعصمة : فالعلماء المسيحيون ، بعد اليهود ، حاولوا - لاجابهم - بالحكمة الاغريقية ، وينظرتها التى تنطوى على تأمل ورزانة فى التفكير ، وضعها مع الأصل الالهى لتعاليم الكتاب المقدس ، فى صف واحد .

وبناء على وضع العلماء المسيحيين الفلسفة الاغريقية هذا الوضع ، كان توفيقهم بينها وبين المسيحية ، فى دائرة واسعة . ولكن ليس برد الفلسفة الى المسيحية فحسب ، بل كذلك برد المسيحية الى الفلسفة . وربما لوضع المسيحيين على هذا النحو للفلسفة الاغريقية كان نشاطهم أيضا كثيرا فى تزييف نسبة الكتب الفلسفية واسنادها الى غير أصحابها . وكتاب « التفاحة » وكتاب « لاهوت » أرسطو اللذان أشرنا اليهما فيما مضى ، من أمثلة النشاط المسيحى فى تزييف نسبة هذه الكتب . وأفلاطون ، فى نظر يحيى النحوى ، كان يستمد تعاليمه من الكتب المقدسة (٣) .

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg من ٥٧٦ .

(٢) المصدر السابق ، من ٥٧٦ ج ١ .

(٣) صفحة ١٤٢ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) .

وإذا كان عمل أرسطوبولوس اليهودى أثر فى المسيحيين ، وساعد بينتهم على خلق مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، التى عرفت بطابع التوفيق بين المسيحية والفلسفة الاغريقية ، كما أوجد من بين رجال هذه المدرسة طابع يحىى النحوى الذى يرد تعاليم الفلسفة الاغريقية الى المسيحية ، فعمل المسيحيين - وعمل يحىى النحوى بالذات - ربما كان ذا اثر قوى فى توجيه المسلمين الى التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية ، حتى كان تفلسفهم عبارة عن هذا التوفيق ، وذا اثر قوى ايضا فى وضع بعض المسلمين - كاخوان الصفاء وغيرهم من أمثال محمد بن طاهر بهرام المنطقى السجستانى - الفلسفة الاغريقية مع الاسلام فى صف واحد (١) . وأيضا ذا اثر فى أن يدعى الغزالى ، والشهرستانى ، وأمثالهما (٢) ، مثل ما ادعى يحىى النحوى ، وأرسطوبولوس ، من قبله ، من : أن تعاليم الفلاسفة مأخوذة من كتب الله المنزل .

(١) اخوان الصفاء (ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ من رسائلهم ، طبع مطبعة الاداب سنة ١٢٠٦ هـ) ، نداء حوجه الى الاخ البار الرحيم ، كما هى عادتهم فى توجيه تعاليمهم ، يشرح طريق النجاة من ظلمة هذه الحياة ، جاء فيه :

« ... أو هل لك أن تدخل الى هيكل عاديمون ، حتى ترى الافلاك التى يحكيها الفلاطون ، وأما هى افلاك روحانية لا ما يشير اليها النجمون ؟ وذلك أن علم الله تعالى محيط بما يحوى العقل من العقولات ، والعقل محيط بما تحوى النفس من الضرور ، والنفس محيط بما تحوى الطبيعة من الكائنات ، والطبيعة محيط بما تحوى الهيولى من المصنوعات ، فإذا هى افلاك روحانية محيطات بعضها لبعض . »

أو هل لك أن لا ترقد من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج فى حين طلوع الفجر ، حيث أحمد المبعوث فى مقامه المصمود ، فتسال حاجتك المفيضة ، لا ممنوعا ولا مفقودا ، وتكون من المقربين ؟

فالفلسفة افلاطون طريق للنجاة ، والاسلام دين أحمد عليه السلام طريق ايضا للنجاة ، وكلاما كالآخر فى ابلاغ الغاية .

وأبو حيان التوحيدى (فى مقاييساته ص ٢٠٠ ، اخراج السندوبى ، طبع المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩ م) يحكى : أن السجستانى - قيل انه تولى سنة ٢٨٠ هـ - قال فى معرض الحديث : « ... يا بنى لا تعجب من هذا ، فالانبياء والأصفياء ومن دونهم ينددون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلصها فى الآجلة . والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بين ، والمطلوب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وهل الفلاسفة الا صورة للنفس ؟ وكنت حدثتني عن شيخكم الحضرمى الصوفى انه قال : النقب كثيرة ، والعروس واحدة . »

والسجستانى لا يجعل الفلسفة والدين فى وصف واحد فحسب ، بل يجعل كلا منهما متما . ومكملا للآخر .

(٢) انظر هامش ص ١٤٢ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من المتكلمين الإسلامى) .

وربما نستنتج من أن بعض رجال الدين هو الذى زيف فى نسبة الكتب الفلسفية لقصد ترويح الدين ، وأن التزييف فى النسبة الى افلاطون كان أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو . إذ طابع افلاطون فى تفلسفه يقرب فلسفته من الدين ، ويضيق بالتالى دائرة التعارض بينهما ، لأنه فى ربطه العالم المشاهد بعالم آخر وراءه - سواء فى تبعيته له فى وجوده ، أو فى عودته اليه فى النهاية - يجعل لرجل الدين ائتناسا بفلسفته ، أن لم يجعل منه نفسه داعية للدين .

ولكن اذا جاز أن يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية الى افلاطون أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو ، وقت اتصال اليهود بفلسفة الاغريق - أى وقت أن كان طابع المشائين مسيطرا على التفلسف الانسانى ، وقبل أن يشتد خلط الفلسفة الاغريقية بالتصوف الشرقى ، أو قبل أن يسود مذهب « الاختيار » من المدارس الفلسفية القديمة المختلفة و « جمع » عناصر « المختار » فى وحدة واحدة - اذا جاز هذا ، وأرسطو لم يزل معروفا بأنه مولود استاغيرا Stagira ، ولم يزل يتهم بالالحاد ، فانه بعد أن تغير وجه أرسطو ، لسيطرة طابع « الخلط والاختيار » على التفلسف الانسانى فى الطورين الأخيرين من أطوار العصر الهلينى الرومانى ، ربما يظن أن الأمر أصبح بالعكس : أى أن التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية لأرسطو صار أكثر منه فى نسبتها لأفلاطون ؛ لأن أرسطو بهذا العمل ، وهو عمل الخلط والاختيار لم يبق ملحدا ، بل أصبح يبدو صوفيا زاهدا . وهو الآن بعد هذا التغيير يستوى إذن مع افلاطون فى القرب من الدين ، ثم يمتاز بعد ذلك بشهرته فى الحكمة الاغريقية التى جاءت عن طريق منطقته : فمنطقه فى دقته ، وفى درجة اليقين ، كان يبلغ فى نظر رجال العصر الهلينى الرومانى ، ورجال القرون الوسطى ، مبلغ الرياضة فى التحديد واليقين .

وقد لا يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية عن قصد ، بل عن خطأ وقع عند الترجمة والنقل : فأسلوب التأليف عند الفلاسفة القدامى وبالأخص عند افلاطون كانت تغلب عليه المحاوراة . فالمؤلف كان يفترض سائلا - قد يكون اسم تلميذ له - ثم يفترض نفسه مجيبا . فالكتاب الفلسفى اذا كان قائما على فكرة فلسفية ، فالبارز فيها هو الشخص الذى يدور معه الحوار .

والفلسفة الاغريقية لم تبق باللغة اليونانية كما كانت ، بل نقلت فى ازمئة مختلفة الى غير لغة أخرى . والمشتغلون بها ، بعد الاغريق ، لم يكونوا دائما من الفاهمين لها ، أو الواقفين على الأسلوب القديم فى التأليف فيها . ولهذا يجوز أن يخلط الناقل بين صاحب الفكرة وهو المؤلف ، وبين

الشخص الذى دار معه الحوار فى الفكرة ، فينسبها الى الثانى دون الأول .
فاذا كانت الفكرة لأفلاطون مثلا ولكنها دارت على لسان سقراط ، فالناقل قد
يشتبّه عليه الأمر فينسبها الى سقراط دون أفلاطون .

ولكنه مهما يكن أمر هذا النوع من ستره وجه الصواب ، فإنه أخف فى
ريك العقلية الانسانية من النوع السابق ، وأقل فى تشويشها وحيرتها ، عند
ارادة النقد والتمييز .



والآن ، بعد أن أصبح المسلمون أمام التراث الاغريقى وجها لوجه ، اذ
أصبح بلغتهم العربية ، وبالطابع الذى وصفناه ... ما موقف العقلية
الاسلامية منه ؟

أوقفت منه موقف القبول ، أم الرفض ؟ أم موقف النقد والاختيار ؟

وباقى الكتاب يتكفل بتفصيل ذلك ...

والكتاب الثانى منه يشرح موقف حكماء الاسلام من فلسفة الاغريق .
والكتاب الثالث يعرض لاتجاهات الكلاميين والمتصوفة نحوه .



الكتاب الثاني

العقلية الإسلامية والفلسفة الإغريقية

- موقف فلاسفة المسلمين في المشرق من التراث العقلي الإغريقي فيما بعد الطبيعة
- « الوجود » و« ذاهب القدامى »
- « الوجود » وآراء فلاسفة المسلمين
- « واجب الوجود » وأثر تطبيقه على الله في الإسلام

العقلية الإسلامية والفلسفة الأفريقية

تمهيد :

أصبح المسلمون الآن - بعد نقل الفلسفة الأفريقية إلى اللغة العربية - أمام ثقافة فلسفية أجنبية ، فيها آراء لتفكير آخر غير التفكير العربي ، ولآرائها عوامل طبيعتها بطابع خاص قد لا تتوفر في البيئة العربية حتى يكون هناك قرب شديد بين طابقي التفكيرين .

هل وقف العقل الإسلامي - الذي يواجهها الآن مباشرة - منها موقف القبول فحرص عليها وأزرها ؟

أم وقف منها موقف المختبر الفاحص ، فقبل بعض آرائها ، ورد البعض الآخر منها ؟

وقد ينكر في ترديد السؤال مع هذين الوجهين ، وجه آخر ثالث ، وهو :
أو رفض العقل الإسلامي كل آرائها ؟

وبذلك تكون كل الفروض الممكنة غفلا قد تضمنها السؤال . . . ولكن واقع الأمر - وليس الامكان العقلي - هو الذي جعلناه العامل في صياغة السؤال . إذ الواقع أن موقف المعارضة والرفض للآراء الأفريقية جملة نشأ متأخرا ، بعد مضي مدة ، استقبلت فيها فلسفة الأفريق الإلهية والأخلاقية من المسلمين استقبال الجديد الفائن ، لأن نقل الفلسفة في هذه النواحي الثلاث وقع في عصر المأمون في أوائل القرن الثالث الهجري . وإذا اعتبرت معارضة أبي الحسن على بن اسماعيل الأشعري (١) لرأي المعتزلة في الصفات

(١) المتوفى سنة ٣٢٠ هـ .

وينسب إليه اتجاه خاص في علم الكلام يعرف بالمذهب الأشعري . وهذا المذهب قائم على محاولة إيجاد طريق في العقيدة يجمع بين مذهب السلف من الوقوف عند حد النص ومذهب أهل العقل من علماء الكلام ، وهم رجال الاعتزال أو رجال التأويل .

وفي هذا الاتجاه نفسه سار ، قبل الأشعري ، عبد الله بن سعيد الكلبي ، وأبو العباس القلانسي ، والجارث بن أسد المحاسبي . وفي ذلك يقول صاحب الملل والنحل (ج ١ ص ٢٧) :
... و انتهى أمر السلف إلى عبد الله بن سعيد الكلبي ، وأبي العباس القلانسي . والجارث

معارضة غير مباشرة للفلسفة الاغريقية ، يكون هناك قرن من الزمن تقريبا

ابن اسد المحاسبى • هؤلاء كانوا من جملة السلف الا أنهم باثروا علم الكلام ، وايدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراہين اصولية • وصنف بعضهم ودرس بعض ، حتى جرى بين ابى الحسن الاشعري وبين استاذة مناظرة فى مسألة من مسائل الصلاح والاصلاح ، فتخاصما وانحاز الاشعري الى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لاهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية الى الاشعرية •

والعمل الاصيل لآبى الحسن الاشعري فى المدرسة الاشعرية قيامه بالرد على المعتزلة فى نفهم صفات المعانى ، بناء على مبالغتهم فى التنزيه ، كما أنه انكر التشبيه الذى آل اليه امر جماعة من السلف •

ومن بعد الاشعري فى بناء مدرسته واتجاهه كان القاضى أبو بكر الباقلانى • وينسب اليه وضع المقدمات العقلية (الفلسفية) ، كالجواهر الفرد فى تأليف علم الكلام الاشعري •

ومن بعده كان امام الحرمين أبو المعالى عبد الملك الجوينى النيسابورى الملقب ضياء الدين (ولد سنة ٤٢٠ هـ وتوفى سنة ٤٧٨ هـ) • درس فى المدرسة النظامية بنيسابور علوم التوحيد والفقه والمنطق ثلاثين سنة ، وله كتاب « نهاية المطوب » ، مخطوط بدار الكتب المصرية • وهو صاحب كتاب « الشامل » وتلخيصه « كتاب الارشاد » • وينسب اليه - زيادة عن سلفه - استخدام المنطق الاغريقى فى تأليف علم الكلام الاشعري •

ومن بعد امام الحرمين كان تلميذه الغزالى ، حجة الاسلام (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) وينسب اليه فى بناء المدرسة الاشعرية أنه فى التأليف على طريقته أدخل الفلاسفة للرد عليهم ، بعد أن كان الرد قبله من أئمة هذه المدرسة قاصراً على المعتزلة وحدهم •

والامام ابن الخطيب تابع الغزالى فى نهجه فى الرد على الفلاسفة والمعتزلة فى التأليف على النمط الاشعري •

والبيضاوى صاحب « الطوالع » زاد من خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة • وعلماء الاعاجم : كسعد الدين التفتازانى والايبى ، تابعوا البيضاوى فى التأليف • والمستشرق المجرى « جولدزيهر » فى كتابه : « تطور العقيدة الاسلامية » يرى : أن مذهب الاشاعرة فى العقيدة ، كمدرسة لها منهاج وغاية معينة ، ابتداء مع نشأة مدارس نظام الملك فى بغداد ، ونيسابور ، واصفهان ، فى القرن الخامس الهجرى • كما يرى أن امام الحرمين وقد كان بالمدرسة النظامية بنيسابور ، والغزالى وقد كان بالمدرسة النظامية ببغداد ، هما دعائما المذهب الاشعري فى تكوين المدرسة الاشعرية •

وينكر بعد ذلك ، مؤرخا لهذه المدرسة ، أن الاشاعرة يدعون أن مذهبهم وسط بين مذهب العقلين وهو مذهب الاعتزال ، ومذهب اهل النص وهو مذهب أحمد بن حنبل • ويقول : اذا اعتبر الاشعري رجلاً وساطة ، فلا تعمم وساطته فى مسائل القرنين الثانى والثالث الهجريين • نعم له حلول فى مسالتي « الاختيار » و « القرآن » ، ولكن الظاهرة الأساسية لموقفه التى تتضح أكثر فيما يتعلق بنظرة الشعب والجمهور ، تبدو فى تحديده تصور الله ، وفى علاقة هذا التصور بمذهب التجسيم • فهو ينسب الى الله وجهاً ، وينسب اليه يداً ، لأن ذلك ورد فى القرآن أو السنة • ولكنه يتفادى سداجة التجسيم بقوله فيها : « بلا كيف » ، وهذا بعينه مذهب اهل

مضى قبل أن يقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية موقف
الرفض والمناوأة . على أن بعض المؤرخين لاتجاهات العقل الاسلامى يرى أن
موقف المعارضة الجدية للفلسفة الاغريقية ابتدأ فى النصف الثانى من القرن

==

النص ، ولم يكن مذهبا وسطا بين المعتزلة ومذهب أحمد بن حنبل ، بل هو خضوع معتزلى
سابق لامام النص المتشدد (أحمد بن حنبل) .

أما دور الوساطة كما يحكى « جولدزيهر » مستمرا فى تاريخه للأشعرى – الذى أصبح
جزءا من تاريخ العقيدة الاسلامية ، فمثلته مدرسته التى تنسب اليه دونه هو – (دون الأشعرى
نفسه) .

والاشاعرة – كما يقول « جولدزيهر » فى موضع آخر – يرفضون كل شروح الفلاسفة ش :
فليس الله هو المبدأ غير المتحرك ، لكل حركة ، وليس هو عقلا محضاً ، وليس تأثيره فحسب فى
القوانين والمبادئ العامة ، وليس علمه علما كلياً ، وليس علة ، بل خالفاً . لأن هذه الشروح
تشعر على الأقل بمخالفة النقل (من الكتاب والسنة) .

وفى الوقت الذى يرفضون فيه القسم الالهى من الفلسفة ، يستخدمون فكرة « الذرة »
أو « الجوهر الفرد » من الفلسفة الطبيعية ، لأنها تؤدى الى تأييد الخلق . ولكنهم يرفضون
منها – من الفلسفة الطبيعية – قانون العلية وعدم التبدل فى القوانين الطبيعية ، لأنهم يريدون
بهذا الرفض ايجاد موضع للمعجزة ، وموضع لارادة الله ، يستبدلون قانون العلية بما يسمونه مجرى
العادة ، أو مجريات العادات . وهم فى هذا تلاميذ Sexus Garnaed Empirikus .
ولا يعترفون فى مقاييس الحقيقة والقيم الاخلاقية بالعقل والتجارب ، بل العمدة عندهم هو
الشرع .

والباقلانى والغزالى فى مقدمة الاشاعرة الذين يتكرون قانون العلية ، وينكرون تبعه
حدوث شيء فى الوجود لقانون لا يتغير وضرورة لا تتخلف . والسابق عندهم فى الوجود ليس
علة اللاحق . وقانون العلية أو التطابق فى نظرهما هو اجراء للعادة فحسب .

والغزالى يعبر عنه بحكم العادة المطردة كما يعبر بذلك علماء الحقيقة ، أو بحكم ضرورة
الجبلة كما تعبر المعتزلة ، أو يسميها قاعدة مجرى العادات . واستمرار العادة فى ملاحظة
المتأخر للمتقدم ، هو دائماً فى نظره خلق جديد . وكل شيء يبدو أنه اثر عن غيره هو يفعل الله ،
وليس ضرورة من الضرورات . فانفصال النفس عن البدن مثلاً لا يلزم عنه الموت بالضرورة ،
بل هو عادة فحسب يجوز أن تتخلف .

والمدرسة الاشعرية وإن انكرت قانون العلية والتطابق وحولته الى عادة فحسب ، فانكارها
بعد ذلك « للصدفة » : ليس لأنها تؤمن حينئذ بقانون العلية ، بل لأنها تعتقد بأن وراء حدوث
لأي شيء قصد لحدوثه ، والصدفة تشعر بعدم القصد . فهى تنكر « العلية » و « الصدفة » ،
معا لأن الاولى تعارض عقيدة المعجزة كما أنها تؤدى الى تسمية الله علة للكون وهم يتعرجون
عن ذلك ويسمونه فاعلا ، ولأن فى القول بالصدفة نفياً للقصد فى حدوث الاشياء .

والعقيدة (الاسلامية) الواردة فى اذن سبب هذا الانكار بجزئيه . سواء للعلية أم
للصدفة .

الخامس الهجرى ، يوم أن قام الغزالى فى كتابه « التهافت » يناوىء الفلسفة والفلاسفة ، اى بعد مضى قرنين ونصف تقريبا على قبول المسلمين للتراث العقلى الاغريقى .

وسواء اكان القرن الرابع ، او الخامس الهجرى ، هو المسرح الزمنى لمعارضة الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية ، فالعقل الاسلامى اتخذ منها بعد نقلها - منذ اوائل القرن الثالث الهجرى - عدة مواقف :

• كان اولها قبوله لها .

• ثم بعد فترة من الزمن ابتدا يعارضها لعوامل دينية .

• ثم اخذ على التوالى للعوامل الأخيرة نفسها يشدد فى معارضتها .

وفى موقف القبول منها ، اول الأمر ، اختلف القائلون لها : ما بين مبالغ فى هذا القبول بالحرص عليها والاسترسال فى تأييدها ، وما بين محتاط فى الأخذ عنها والتأثير بها . والقائلون لها جميعا ، من مبالغ أو محتاط ، كانوا من أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام ، وهم رجال الاعتزال . فقط عرف الفريق المبالغ منهم فى قبولها باسم « الفلاسفة » ، بينما بقى اسم « الاعتزال » عنوانا على هؤلاء المحتاطين فى الأخذ عنها من أصحاب النزعة العقلية (١) .

(١) ومعنى الاحتياط فى الأخذ عن الفلسفة : قبول بعض آرائها ورفض البعض الآخر منها . وهكذا ينقل عن بعض الرجال البارزين من أصحاب الاعتزال : أمثال الجبائى ، والجاحظ ، والنظام ، أنهم كما تأثروا ببعض آراء الاغريق رفضوا بعضا آخر منها . وعندما نحدد موقف المدرسة الاعتزالية من الفلسفة الاغريقية ، وهو الموضوع التالى فى المسالجة لموقف الفلاسفة هنا ، نفصل الآراء التى قبلت منهم والآخرى التى عارضوها . والآن نذكر فقط ما يؤيد تلك الظاهرة التى ربما تكون موضع شك فى نسبتها الى رجال الاعتزال ، وهى ناحية الرفض لبعض الآراء الاغريقية .

فالقلى ينقل أن ابا هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، الجبائى : من معتزلة البصرة ألف كتابا سماه « المتصفح » ابطال فيه مبادئ ارسطو .

والجاحظ : يتعرض كثيرا فى كتابه « الحيوان » لنقد آراء ارسطو .

وابن المرقضى : صاحب كتاب « النية والامل » ، يذكر أن النظام كثيرا ما عارض آراء ارسطو .

وهذا الذى ينقل ويروى عن أمثال هؤلاء من أصحاب الاعتزال من رفضهم الآراء

والى أن بدت معارضة العقل الاسلامى للآراء الاغريقية الالهية ، نطلق على الحقبة السابقة لهذه المعارضة ، اسم : الفترة الاولى من فترات موقف المسلمين من الفلسفة الاغريقية ، او نسميها فترة القبول . وفى هذه الفترة ظهر الكندى والفارابى واخوان الصفاء وابن سينا وامثالهم ممن يعرفون باسم الفلاسفة ، كما وجد فيها أبو الهذيل العلاف (١) والنظام (٢) والجاحظ (٣) ومعمار (٤) وأبو هاشم الجبائى (٥) من أرباب الاعتزال فى الكلام .

أسباب قبول المسلمين للفلسفة الاغريقية :

ولكن اهو الميل العقلى وحده لدى بعض المسلمين الذين اشتغلوا بالدفاع عن العقيدة ، كان السبب فى قبول هذا البعض للآراء الاغريقية الالهية (٦) ، لأنها وليدة العقل الانسانى ؟

أم هناك شيء آخر وراء هذا الميل دفعهم الى قبولها ؟ اذ الرغبة العقلية لدى انسان ما تساعد فحسب على تناوله عملا عقليا وعلى النظر فيه ، وعدم

الارسطية ، معناه - كما سبق - انهم لم يرفضوا الآراء الاغريقية جملة ، اذ رفضهم لآراء أرسطوطاليس معناه رفض آراء افلاطون مثلا .

و « هورفيتس Horvitz » ، الالماني فى كتابه « تأثير الفلسفة الاغريقية فى تطور علم الكلام »

(Ueber der Einfluse der griechischen Philosophie auf die Entwicplung des Kalam).

يبين تأثير الاتكار الاغريقية فى آراء المعتزلة لينكر : حلة الآراء الرواقية بآراء النظام ، وآراء الافلاطونية بآراء معمر بن عباد السلمى المتوفى سنة ٨٥٠ م . ويعمل لعدم قبول المعتزلة لآراء أرسطو بقوله : أما أرسطو فقد حيل بينهم وبين التأثير به قوله بعدم العالم ، وإيمانه بقانون العلية وعدم تخلفه .

(١) توفى سنة ٢٢٥ هـ فى خلافة المتوكل .

(٢) توفى سنة ١٢١ او ٢٢١ هـ .

(٣) توفى سنة ٢٥٥ هـ .

(٤) توفى أواخر القرن الثالث .

(٥) توفى سنة ٣٢١ هـ .

(٦) نلصر الحديث على الآراء الالهية للاغريق متعدين ذلك ، لأنها هى التى كانت ماثار الخلاف بين المسلمين فى موقفهم من الفلسفة أولا ، ولأنها ثانيا هى التى تتصل ببحثنا فيما أردنا أن نعالجه فى هذا الكتاب وهو : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى .

طرحه بادية ذى بدء ، ولكنها قد لا تكفى وحدها فى تحليل قبوله لهذا العمل العقلى والحرص عليه أو التأثير به . فوجود هذه الرغبة العقلية سبب مهيىء فقط للقبول . وقبول المسلمين نفسه للآراء الاغريقية حينئذ ، ليس لأن من قبلها منهم كان ذا ميل على فحسب ، بل لأسباب أخرى مع ذلك ، أهمها :

الدقة التى كان عليها المنطق الأرسطى وغيره من العلوم الرياضية ، وأثر هذه الدقة فى نفوس المسلمين العرب التى لم تألف قبل ترجمتها الا أسلوب الاقناع ، ولم تتعود الا سعة الخيال ومرونته ، وتموجه فى التصوير . هذه الدقة التى عرفها المسلمون منذ ترجمة المنطق والرياضيات فى عهد المنصور وازداد وقعها فى نفوسهم منذ هذا التاريخ حتى ترجمة الناحية الالهية فى عهد المأمون ، ارتبطت فى أذهانهم بعصمة الفكر الاغريقى ، وحملتهم فوق ذلك على أن يتجاوزوا بهذه العصمة المنطق الأرسطى والرياضيات الى الحكمة الاغريقية كلها . فلما ترجمت الناحية الالهية - فى أوائل القرن الثالث الهجرى فى عهد المأمون - لم يتطرق الى أذهانهم أول الأمر شك فى دقتها ، وبالقائى شك فى عصمتها فاقبلوا عليها آمنين خطأها ، أو ظانين أنها بعيدة عن الخطأ (١) . وتناولوها على أنها شيء يجب الحرص عليه ، والدفاع عنه . وفى هذا يقول الغزالى (٢) : « ... وقد تولدت عنها - أى العلوم الرياضية - افتتان : أحدهما أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ، ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة . ويحسب أن جميع علومهم فى الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم ... »

وبجانب دقة المنطق الأرسطى والعلوم الرياضية ، هذه الدقة التى كانت أشبه باجراء للعقل الاسلامى على الاقدام على قبوله للناحية الالهية والانسانية من الفلسفة الاغريقية ، وتناول ما فيها من آراء بالشرح والتوضيح ، كان لصورة هذه الناحية الفلسفية التى وردت عليها دخل فى قبولها كذلك . وهى فى جانب المعبود صورة الاعتراف باله واحد خالق ، وفى سلوك الانسان صورة

(١) يحكى الفارابى فى كتابه « الجمع بين الحكيمين » (ص ٢٢ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧) عن كتاب الريوية المنسوب لأرسطو : وقد نجد أن أرسطو فى كتابه الريوية المعروف بـ « اثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الريوية ... فلما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده ، اعنى الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوى فبعد ومستلكر ...

(٢) فى كتابه : « المنقذ من الضلال » ، من ١٢ - ١٣ ، طبع مطبعة الجمالية بمصر سنة ١٩٢٩ .

الزهد والتصوف وصورة الانقناء كوسيلة لتقريب الانسان من الله . اذ ان فلسفة الاغريق (١) لم تقف عند حد معالجة العقل الاغريقى لها ، وان فلسفة افلاطون وارسطو على الأخص لم تبق كما تركها هذان الفيلسوفان ، بل تناولت هذا التراث العقلى منذ وفاة ارسطو كآخر فيلسوف اغريقى عقليات أخرى مختلفة قبل ان يصل الى المسلمين : تناولته عقلية الرومان فى روما ، وعقلية المصريين فى الاسكندرية ، وعقلية الفينيقيين والساميين فى مدارس الشرق الأدنى . ومن غير شك كان لثقافات هذه العقليات المختلفة اثر فى تعديل التراث الاغريقى او فى تصويره بصورة ليست كلها للاغريق ، اذ من بين ثقافات هذه العقليات التى تناولته ثقافة العقليات الشرقية وهى دينية وسمائية الى حد كبير ، فاضفت عليه ثوب الدين السماوى بجانب ثوب الزهد الصوفى الشرقى .

ومع هذين العاملين السابقين كان ايضا من عوامل اغراء المسلمين على قبول الفكر الاغريقى فى الهياته وانسانياته المزج برسائل دينية موسوية او مسيحية عليها صبغة الفلسفة الاغريقية بين المؤلفات الفلسفية الاغريقية ، ونقلها جعد ذلك. منسوبة الى فلاسفة الاغريق (٢) .

واذا كانت هذه هى اسباب قبول العقل الاسلامى للفلسفة الاغريقية الالهية على العموم ، فمرجع الفرق بين احتياط المعتزلة فى قبولها ومبالغة من يسمون بالفلاسفة فى الحرص عليها ، على ما يبدو ، الى عكوف هؤلاء على كتب الفلسفة المنقولة ، وبقاء أولئك فى حدود مهمتهم الأولى ، وهى الدفاع عن العقيدة (٣) .

(١) كما عرف من قبل فى الجزء الاول لهذا الكتاب .

(٢) على نحو ما هو مبسوط فى بحث « الترجمة » فى الجزء الاول من هذا الكتاب .

(٣) يقول « جولدزيهر » مؤرخا للمعتزلة :

« هم أول علماء الكلام ، ومقصدهم الدينى مناواة التصوير الحسى للعقيدة ، كما كان متبعاً من قبلهم وكما نقل عن أهل السنة ، (ويقول الشهرستانى ج ١ ص ٩٦ من كتاب الملل والنحل : وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر ، فوقع فى التشبيه) »

وتكون من هذه المناواة بداية المدرسة الاعتزالية ، واتسع التضاد بينها وبين مذهب أهل السنة باستخدام المذهب العقلى فى التاويل والشرح . وبواسطة المعتزلة دخل مقياس ثالث للمعرفة - لدى المسلمين - وهو العقل ، بجانب التجارب الحسية والعلم النقلى ، وهم يؤثرون العقل على الشرع فى مقياس الحقيقة وتعرف القيم الاخلاقية .

وهم من اصحاب المذهب العقلى قطعا ، ولكنهم ليسوا من اتباع « حرية الفكر » : لانهم

• • • • •

==
 في عهد خلفائهم الثلاثة استخدموا في بغداد وغيرها وسائل الارهاب والاعتقال لحمل اكبر
 فرقة معادية لهم في ذلك الوقت ، وهي فرقة الفقهاء ، على ان تترك لهم الجو حرا •

– ولعلنا ان « دار الحرب » هي التي يسكنها من لا يعتقد بعقيدهم ، وقولهم بانهم
 على الامام ان يحاربهم كما يحارب الكفار والمشركين •

– ولان ابا هاشم (لعله هشام بن عمر القوطي) – من رجالهم – يعلن ان من خالف رايه
 في الصفات وفي القدر يستحل دمه وماله ، لانه كافر (الشهرستاني) •

ومعمر بن عباد يحكم على من لا يرى رايه في الصفات وفي الاختيار بعدم الايمان •

وابو موسى المردار يعلن ان ثلاثة فحسب من اتباعه سيدخلون جنة المؤمنين حقا •

– ولان من الاقوال الثابتة في علم الكلام عندهم : من لم يكن معتزليا لا يسمى مؤمنا ،
 لان من لم يعرف الله عن طريق المجدل العقلي *Spekulation* لم يكن مؤمنا • والعوام
 عندهم – تبعا لهذا – لا يدخلون في عداد المسلمين ، اذ بدون عمل العقل لا ايمان • ولهذا
 انكر بعض فقهاءهم ان يقتدى في الصلاة بمن لا يستخدم العقل في معرفة الله ، لانه حينئذ
 كالإتداء بمن لا دين له ، وهو الزنديق •

– ولان القاضي أحمد بن أبي دؤاد في سنة ٢٢٤ هـ (٨٤٨ م) ، وضع لموظفيه
 قاعدة لك المعتقلين ، وهي اختيار عقائدهم ، فمن قال بخلق القرآن وان الله في اليوم الآخر
 لا يرى بالابصار ترك ، ومن لم يعترف بهذه العقيدة بقي في الاعتقال (رواية المسعودي) •

واحد الموظفين ، وهو مسلم الجرمي ، أبي تنليذ ما وضعه القاضي من نظام ، فتعرض
 بسبب هذه المخالفة لكثير من ألوان الذل •

وانه وان كان عادة للتفكير اليوناني ولعمل المفكرين الفلسفي من اليونانيين دخل في
 توسيع علم الكلام ، الا انهم احتفظوا ببعض نقط احتكت فيها مسائلهم الدينية بالوسائل
 الفلسفية •

و « جولدزيهر » ينكر – في نهاية بحثه هذا – ان بعض الناس يتهم المعتزلة بانهم تحت
 راية علم الكلام اسفلوا تعاليم فلسفية ، ولكنه يرى ان هذا الاتهام هو تعبير عن النقص في
 الوحدة والاتساجام عند رجال المعتزلة في افكارهم ، هذا النقص الذي تعبر عنه تعاليمهم
 المتشعبة ، والمتناقضة أحيانا •

تعليق :

في هذه النقطة الأخيرة التي يلاحظها « جولدزيهر » يرى غير رايه فيها هورفيتس
 Horvitz في كتابه السابق ، حيث يثبت تاثير المعتزلة بالفلسفة الاغريقية كما تقدم •

و « جولدزيهر » ، في عرضه لأمر المعتزلة ، وحكمه عليهم بانهم ليسوا من اتباع حرية
 الفكر بناء عن الأمثلة التي أوردها ، يبدو انه متأثر بالمصادر الكلامية الأخرى غير مصادر

وستنخذ من شرح موقف هؤلاء الذين تميزوا من أصحاب النزعة العقلية
فى الاسلام وعرفوا باسم الفلاسفة موضوع حديثنا الآن على أن نتبعه بالكلام
عن موقف المعتزلة . حتى اذا انتهينا من موقف هؤلاء الأخيرين تركنا الفترة
الأولى من فترات موقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية ، وهى فترة.
قبولها ، الى الفترة الثانية من فتراته وهى فترة معارضتها .

وفى هذه الفترة الأخيرة ، وهى فترة المعارضة . يكون الحديث عن رجال.
الأشاعرة المؤسسين ، أو المساهمين فى تطور المدرسة الأشعرية ، كمعارضين
للتراث الاغريقى فى ناحيته : الالهية ، والانسانية ، ورجال التصوف المناوئين
للاتجاهين الفلسفى والكلامى .

المعتزلة نفسها
والذى يقرأ كتاب « الانتصار » للخياط مثلاً ، وهو من رجال الاعتزال ، يجد
تكدسيا لنسبة كثير من الأمثلة - التى خربها « جولدزيهر » ، نقلا عن الشهرستاني - لرجال.
الاعتزال :

على ص ٨٦ من كتاب الخياط يكتب ما يحكى عن المعتزلة : من أن « العوام عديمهم
لا يدخلون فى عداد المسلمين » ، وفى ص ٨٨ من الكتاب نفسه يكتب أيضا ما يحكى عنهم من
أن « دار الحرب هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم » . فالحكم على رجال المعتزلة تبعاً
لمثل هذه الاخبار ، يجب أن يراعى الاحتياط فى قبوله أو رفضه .

(المؤلف)

موقف الفلاسفة

التوفيق بين الدين والفلسفة

بجانب التوفيق بين الدين والفلسفة الذى يعبر عن قبول الفلاسفة الاسلاميين للفلسفة الاغريقية وحرصهم عليها ، كانت هناك مظاهر اخرى تعبر عن هذا القبول لها والحرص عليها كذلك . . .

كان هناك الشرح والتوضيح لمشاكلها ، وكان هناك الجمع بين آرائها بعضها مع بعض ان بدا تضارب فيما بينها ، لأن فلاسفة المسلمين فوق اعتقادهم بعصمة الفلسفة الاغريقية ، كانوا يعتقدون ايضا بأنها تعبر عن حقيقة واحدة ، وإن الاختلاف ان وقع فيها لا يتجاوز الخلاف فى التعبير عن هذه الحقيقة الواحدة . وكتاب الفارابى المسمى بـ « الجمع بين رأى الحكيمين » افلاطون وارسطو ، من الأمثلة البارزة لمحاولة الجمع ورفع التضارب بين الآراء الاغريقية بعضها مع بعض من جانب فلاسفة المسلمين .

وفى مقدمة هذا الكتاب يقول الفارابى : « أما بعد . . فانى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب منه ، وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت فى مقالتي هذه أن اشرح فى الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما . وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يقصد ببيانها ، وانفع ما يراد شرحه وايضاحه . اذ الفلسفة حدتها وماهيتها انها العلم بالموجودات ، بما هي موجودة » (١) .

٩ على أن التوفيق بين الآراء الاغريقية من جهة وبين الاسلام من جهة اخرى ، ان كان يعتبر مظهرا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو في الواقع اهم مظهر لهذا القبول . اذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينسب عن تمسكهم بالفلسفة تمسكا لا يقل عن تمسكهم بالاسلام ، وعن وضعهم لها في صفة ومنزلته . ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص ، لضحوا بالرأي الذي يتعارض فيها مع مبدأ من مبادئ الاسلام ، ولم يلجأوا الى الحد من قوة المعارضة ، او الى محاولة ازالتها .

ولكن بعض المستشرقين ، كـ « جولدزيهر » ، يرى أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة ، لا يتم عن قبولهم النفس للفلسفة الاغريقية ، ولا عن راحة العقل الاغريقي لديهم ، او اقتناعهم بعصمة الحكمة الاغريقية ، بل يتم عن خشيتهم من جمهور المسلمين ، وعن محاولتهم تجنب سخط الرأي العام الاسلامي على الفلسفة .

ولعله يشير الى عمل المتوكل من كبت حركة رجال العقل في الاسلام ، وتضييقه على المعتزلة والفلاسفة ، وعلى النقلة والمترجمين للفلسفة ، بعد تشجيع المأمون لهم جميعا على ذلك ، والى أن هذه الحركة منه - المتوكل - كانت تلبية لرغبة أهل الحديث والنص . ولعله يشير أيضا الى أن استمرار هذا الكبت من الخلفاء بعد المتوكل كان تلبية لرغبة الجمهور النافر الناقم على الفلسفة ، وأن قيام الحسن الاشعري لناواة المعتزلة ، ثم قيام الغزالي من بعده لناواة هؤلاء أيضا ومناواة الفلاسفة معهم ، كان صدق عن طريق مباشر أو غير مباشر ، لهتاف الجماهير ضد العقليين ، والمذاهب العقلية في الجماعة الاسلامية .

ولكن ، ليس الأقرب لتجنب سخط الجماهير ، واستجلاب عطفهم ، هو الامتناع عن الاشتغال بالفلسفة ، او مناوأتها دون التقريب بينها وبين الدين ؟ لأن التقريب - وهو عمل عقلي دقيق - لا يخدع الجماهير ، اذ أنهم لا يستطيعون ادراكه ، حتى يكون ستارا للفلاسفة من غضبهم ووقاية لهم من اصرارهم .

ان المسلمين ، منذ القرن الثالث الهجري ، كانت نصرتهم للدين ، وكان تمسحهم فيه . بمقدار ما يتصل بمنافعهم من الحياة . والفلسفة الاغريقية لم تبق للمسلمين ، أول الأمر ، غتافرة مع الدين حتى يكون الاقدام عليها خطرا ، بل بالعكس بُدئت لهم على أنها ضرورة لازمة لسلامة الدين نفسه .

فهذا الفارابى يقول (١) : « ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان ،
بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما فمن وضحا أمر
الإيداع بحجج واضحة مقنعة ، وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء وأن كل ما يتكون
من شيء ما ، فإنه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء
فمآله الى غير شيء ٠٠٠ فما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التى
توجد كتبها مملوءة منها ، وخصوصا ما لهما فى الربوبية وفى مبادئ
الطبيعة - لكان الناس فى حيرة وليس ٠٠٠ » .

وهذا ابن سينا يقول (٢) : « ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية
مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها
بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة » .

فالفلسفة الاغريقية ، فى نظر الفارابى ، طريق لرشاد الناس وهدايتهم
الى الحق ، وفى نظر ابن سينا متأخية مع الدين ومؤدية الى ما يؤدى اليه .
وهو فى رأى السجستانى (٣) متممة للدين ، اذ يقول فى معرض الحديث :
« ٠٠٠ يابنى ! لا تعجب من هذا ! فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون
حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة . والقول وإن اشتبّه ،
والإشارة وإن غمضت ، فالمراد بين والمطلوب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة
الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وكنت حدثتني عن شيخكم الحضرمى
الصوفى أنه قال : « النقب كثيرة والعروس واحدة » .

لماذا يفرض فى المسلمين - على نحو ما يرى « جولدزيهر » - أن باعث
عملهم العقلى أمر خارج عنهم ، دفعوا اليه عن طريقه ؟

ولماذا لا يفرض فيهم الإيحاء الذاتى ، والاقتناع الداخلى ؟

(١) فى كتابه : « الجمع بين رأى الحكيمين » ، (ص ٢٩ ، ٣٠ ، طبع مطبعة السعادة ،
سنة ١٣٢٥ هـ) .

(٢) فيما له من رسائل « فى الحكمة والطبيعات » ، (ص ٢ ، طبع هندية بمصر ، سنة
١٩٠٨ م) .

(٣) هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستانى . قيل أنه تولى سنة
٢٨٠ هـ ، ومآلاته هذه لكرها أبو حيان على بن محمد العباسى التوحيدى فى كتاب « المقاصد » ،
(ص ٢٩٠ إخراج السندوبى سنة ١٩٢٩ م ، وطبع المطبعة الرحمانية بمصر) .

صور التوفيق :

وسواء اكان منشأ توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة تلك الصورة الجذابة - من الوجهة الدينية - التي صاحبت الآراء الاغريقية ، وانخدع بها الموفقون من المسلمين فمنحوها ثقتهم ، أم كان مبعثه شيء آخر غيرها ، فتوفيقهم كان له نمطان :

النمط الاول :

وهو النمط الاول القريب : ويذهب الى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التي من شأنها أن تكون مفصلة . فالفارابي في كتابه « فصوص الحكم » ، وابن سينا في « رسائله في الحكمة والطبيعيات » ، واخوان الصفاء في « رسائلهم » وفقروا بين الدين والفلسفة سالكين هذا النمط في توفيقهم ، اذ شرحوا الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية الاغريقية :

فاذ ذهبنا الى كتاب « فصوص الحكم » مثلاً ، وجدنا الفارابي يشرح قوله تعالى : « هو الاول والآخر » (١) بشرح افلوطيني . فيذكر (٢) : « انه الاول ، من جهة أنه منه ، ويصدر عنه كل موجود لغيره . وهو « اول » من جهة أنه أول بالوجود لغاية قربه منه . هو « أول » لأنه اذا اعتبر كل شيء كان فيه أولاً اثره وثانياً قبله لا بالزمان . هو « آخر » لأن الأشياء اذا لوحظت ونسبت اليه اسبابها ومبادئها وقف عنده المنسوب ، فهو « آخر » لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب . فالغاية مثل السعادة في قوله : لم شربت الماء ؟ فتقول : لتغير المزاج . فيقال : ولم اردت أن يتغير المزاج ؟ فتقول : للصحة . فيقال : لم طلبت الصحة ؟ فتقول : للسعادة والخير . ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه ، لأن السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره . فهو المعشوق الاول ، فلذلك هو « آخر » كل غاية . « أول » في الفكرة ، « آخر » في الحصول هو . »

وترجيح نسبة هذا الشرح الفلسفي لأفلوطين ، أو لطريقة الافلاطونية الحديثة على العموم ، لما فيه من تعبيرات تشعر بمذهب « الانتخاب والاختيار » كالتعبير بـ « الوجود لغيره » الذي ينم عن رأي ارسطو ، بجانب التعبير بـ « ويصدر عنه » الذي يمثل رأي افلاطون .

(٢) صفحة ١٧٤ .

(١) الصيد : ٣ .

كما يفسر قوله تعالى : « والظاهر والباطن » على النحو الآتى (١) :
« لا وجود أكمل من وجوده ، فلا خفاء به من نقص الوجود ، فهو فى ذاته
ظاهر ولشدة ظهوره باطن ، وبه يظهر كل ظاهر ، كالشمس تظهر كل خفى
وتستبين لا عن خفاء » .

وفى موضع آخر يشرح هذه الجملة مرة أخرى بقوله (٢) : « هو باطن ،
لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك فخفى » وهو ظاهر من حيث أن
الأثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق - تتحقق - بها . . . » .

فقد اقتبس فى شرحه لهذه الآية الكريمة من فلسفة عصر « الانتخاب
والاختيار » ، أيضا ، وهى هنا فلسفة الأفلاطونية الحديثة ، لأن أسلوب الفلسفة
المشروح به يعتمد فى التعبير والتصوير على الشعر ، والشعر فى التعبير
والتصوير من مظاهر فلسفة أفلاطون على الخصوص . وبجانب هذا الأسلوب
الشعري تعبر هذه الفلسفة المشروح بها عن وجود العالم عن الله بأنه « وجود
عن ذاته » ، وهذا التعبير لأرسطو . والجمع بين خصائص فيلسوفين فأكثر فى
نطاق واحد طابع هذا العصر المشار اليه .

كما يشرح الملائكة بأنها : « صور علمية ، جواهرها علوم ابداعية ، قائمة
بذواتها ، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ما تلحظ ، وهى مطلقة . لكن
الروح القدسية تخاطبها فى اليقظة ، والروح البشرية تعاشرها فى النوم » (٣) .

فقد شرح الملائكة بما شرح به أفلاطون مثله من أنها حقائق مجردة قائمة
بذاتها . ومن أنها كلية أو مطلقة ، ومن أن علمها ليس انتزاعا من هذا العالم
المحسوس . . .

وإذا انتقلنا الى ابن سينا رأيناه يقرأ قول الله تعالى : « الله نور السموات
والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاج كانها
كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء
ولو لم يمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله
الأمثال للناس ، والله بكل شئ عليم » (٤) . ثم يشرحها بمزيج من فكرتى
أفلاطون وأرسطو ، فيقول (٥) :

-
- (١) صفحة ١٧٠ من المصدر السابق . (٢) صفحة ١٧٢ من المصدر السابق .
(٣) صفحة ١٤٦ من المصدر السابق . (٤) للنور : ٣٥ .
(٥) صفحة ١٢٥ (فى الرسالة السادسة) من : « رسائله فى الحكمة والبيانيات » .

« (النور) اسم مشترك لمعنيين ؛ ذاتى (حقيقى) ، ومستعار (مجازى)
والذاتى : هو كمال المشف من حيث هو مشف ، كما ذكر أرسطاطاليس
والمستعار على وجهين : اما الخير ، واما السبب الموصل الى الخير . والمعنى
هنا هو القسم المستعار (المجازى) يجزأيه ، اعنى أن الله تعالى خير بذاته ،
وهو سبب لكل خير .

وقوله : « السموات والأرض » عبارة عن « الكل » ، وهو العالم :

وقوله : « مشكاة » فهو عبارة عن « العقل الهولائى » ، والنفس الناطقة .
لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيق للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب
الجدران كان الانعكاس فيه اشد ، والضوء أكثر . وكما أن (العقل بالفعل)
مشبه بالنور ، كذلك قابله (العقل الهولائى) مشبه بمقابله - النور - وهو
المشف . وفضل الأهوية هو المشكاة ، فالرموز بالمشكاة هو (العقل الهولائى)
الذى نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور .

والـ « مصباح » هو عبارة عن « العقل المستفاد » بالفعل ، لأن النور
كما هو : كمال للمشف - كما حد به الفلاسفة - ومخرج له من القوة الى
الفعل . ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهولائى كنسبة المصباح الى
المشكاة .

وقوله « فى زجاجة » : لما كان بين العقل الهولائى والمستفاد مرتبة اخرى
وموضع آخر نسبته كنسبة الذى بين المشف والمصباح ، فهو الذى لا يصل الى
العيان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو المرسجة ، ويخرج من المسارج
الزجاجة لأنها من المشفات القوابل للاضاءة . ثم قال بعد ذلك « كأنها كوكب
درى » ليجعلها الزجاج الصافى المشف ، لا الزجاج المتلون الذى لا يستشف .

و « يوقد من شجرة مباركة زيتونة » : يعنى به القوة الفكرية التى هى
موضوعة ومادة للأفعال العقلية ، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج .

« لا شرقية ولا غربية » : الشرق فى اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب
حيث يفقد فيه النور . ويستعار الشرق فى حيث يوجد فيه النور ، والغرب فى
حيث يفقد فيه النور . فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه ... فالرمز بقوله
لا شرقية ولا غربية ما أقول : ان القوة الفكرية على الاطلاق ليست من القوى
المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الاطلاق ، فهذا معنى قوله « شجرة
لا شرقية » ، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على
الاطلاق ، وهذا معنى قوله « ولا غربية » .

وقوله : « يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار » ، مدح القوة الفكرية .
ثم قال : « ولو لم تمسسه » يعنى بالمس « الاتصال » و « الافاضة » . وقوله :
« نار » ، لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقى والآله وتوابعه ،
بآلاته وتوابعه ، مثل الحامل الذاتى الذى هو سبب له فى غيره بالحامل له فى
العادة وهو النار ، وان لم تكن النار بذى لون فى الحقيقة فالعادة العامة أنها
مضيئة . فانظر كيف راعى الشرائط (شرائط التمثيل) . وايضا لما كانت
النار محيطة بالأمهات مشبها بها المحيط على العالم ، لا احاطة سقفيه ، بل
احاطة تولية مجازية ، وهو العقل الكلى « (١) » .

(١) وكرد ابن سينا هذا المعنى فى آخر مؤلفاته ، وهو كتاب « الاشارات » ، بقوله :
(من ١٥٣ طبع الخشاب سنة ١٢٢٥ هـ) « اشارات :

« ومن قراها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل ... »

فلولها قوة استعدادية لها نحو العقولات ، وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا ، وهى
المشكاة .

وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول العقولات الاولى ، لتهيئ بها لاكتساب
الثوانى ، اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى ، او بالحدس وهى زيت ايضا .
وان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجة .

والشرقية البالغة منها قوة قيسية ، يكاد زيتها يضيء ، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة
وكمال .

اما الكمال فانه يحصل لها العقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن ، وهو نور على نور .
واما القوة فان يكون لها ان يحصل العقل المكتسب المورغ منه كالمشاهد حتى شاءت
من غير افتقار الى اكتساب ، وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا ، وهذه القوة
تسمى عقلا بالفعل .

والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ، ومن الهيولانى الى الملكة فهو العقل الفعال ،
وهو النار .

ويقول نصير الدين محمد بن محمد الطوسى ، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م ، فى التعليق
على ذلك (ص ١٥٥) : « لما كانت الإشارة الترتيبية فى التمثيل المورغ فى التنزيل « لنور الله » ،
وهو قوله عز وجل : « الله نور السموات والارض ... » ، مطابقة لهذه المراتب - مراتب
العقل ، وقد قيل فى الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فقد فسر الشيخ - ابن سينا -
تلك الاشارات بهذه المراتب . فكانت :

« المشكاة » ، شبيهة بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة للنور لا على التساوى
لاختلاف السطوح والثقب فيها .

و « الزجاجة » ، بالعقل بالملكة لانها شفافة فى نفسها قابلة للنور اتم قبول .

والشجرة « الزيتونة » ، بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد
حركة كثيرة وتعب .

فابن سينا نفس :

« النور » بالخير : ليكون الله هو الخير ، كما جعل أفلاطون الخير أعلا المثل عنده ، وكما جعله أفلوطين أول الموجودات فى سلسلة الوجود .

و « السموات والأرض » بـ « الكل » : وهو تعبير الفلاسفة عن العالم .

و « المشكاة » بالعقل الهولانى : كاستعداد للنطق والادراك ، وهو أحد أقسام العقل عند أرسطو .

و « المصباح » بـ « العقل المستفاد » بالفعل بعد التحول من استعداد : وهو القسم الثانى من أقسام العقل عنده - أرسطو - أيضا .

و « الزجاجة » بالواسطة : وهى العقل الفعال التى بين العقل الهولانى والعقل المستفاد بالفعل . والعقل الفعال هو ثالث الأقسام التى فرضها أرسطو للعقل على الإطلاق .

و « شجرة مباركة زيتونة » بالقوة الفكرية : التى هى مادة الأفعال العقلية .

و « النار » بالعقل الكلى المدبر للعالم المشاهد : وهو النفس الكلية عند أفلاطون ورجال مدرسة الأفلاطونية الحديثة .

وهكذا جعل ابن سينا فى تعسف - رغبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة - ما فى الآية الكريمة من كلمات رموزا لاصطلاحات فلسفية ، بعضها لأفلاطون والبعض الآخر لأرسطو . وجعل محصل الآية بعد عناء : أن الله خير وسبب

==

و : الزيت ، بالحدس لكونه أقرب الى ذلك من الزيتونة .

والذى « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار » بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شئ يخرجها من القوة الى الفعل .

و « نور على نور » بالعقل المستفاد فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر .

و « المصباح » بالعقل بالفعل لأنه خير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه .

و « النار » بالعقل الفعال لأن المصابيح تشتعل منها .

الخير في العالم ، ومثل خيريته - أو هو صورته - في هذا العالم ، ذلك العقل
الإنساني الذي يتحول من استعداد للدراك الى عقل مستفاد بالفعل بواسطة
العقل الفعال (١) .

وما أبعد هذا المعنى عن أن يكون مقنعا للناس بوضوح هداية الله في
السموات والأرض ، لايحول دون وضوحها حائل ، شأنها شأن ذلك النور
الحسي الذي توافرت فيه عوامل الوضوح في اشعاعه والصفاء في ضيائه .

ويفسر سورة « الفاس » على الوجه الآتي :

« من شئ الوسواس الخناس » : القوة التي توقع الوسوسة هي القوة
المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيوانية ، ثم ان حركتها تكون

(١) ولعمرة التعقيد الذي قد ينشأ عن تفسير النصوص الدينية بالفلسفة ، تذكر هنا
تفسيرا آخر للآية الكريمة ليس هو أوضح التفسيرات المتداولة فيها ، ولكنه على كل حال ،
ليس لتفسير الدين بالفلسفة . يقول الامام الزمخشري « المتولى بخوارزم سنة ٥٢٨ هـ » في
كتابه « الكشف » (ج ٢ ص ٩٤ ، ٩٥) في تفسير هذه الآية :

« الله نور السموات والأرض » : أي الله نور السموات والأرض ، أو الله صاحب
الحق الواضح ، كالنور ، في السموات والأرض ، أو صاحب الحق الواضح لاهل السموات
والأرض .

« كمشكاة » : أي كصفة مشكاة ، وهي الكوة في الجدار غير النافذة .

« فيها مصباح ، المصباح في زجاجة » : أراد قنديلا من زجاج أزهى .

« كأنها كوكب دري » : شبه القنديل بأحد الدراري من الكواكب وهي المشاهير
كالشترى والزهرة والريخ .

« يوقد من شجرة » : يعني رويت ذبالبته بزيتها .

« مباركة » : كثيرة المنافع .

« لا شرقية ولا غربية » : أي منبتها الشام ، وأجود أنواع الزيتون ما كان بالشام .
وقيل معنى ذلك : لا في مضمح ولا مقبأة ، ولكنه الشمس والظل يتعاقبان عليها ، وذلك أجود
لحملها .

« يكاد زيتها يضيء » : أي من غير نار ، بمبالغة في صفاته .

« نور على نور » : أي هذا الذي شبهت به الحق نور متضاعف ، قد تناصرت فيه المشكاة ،
والمزجاجة والمصباح والزيوت ، حتى لم يبق مما يقوى النور ويزيده اشراقا ويمده باضاءة بقية .

ومعنى الآية الكريمة ، كما نقل عن علي رضي الله عنه : « الله نور السموات والأرض » ،
أي نشر فيها الحق وبثه فاضاءات بنوره ، أو نور قلوب أهلها به . ولا شك انه معنى يتناسب
مع طبيعة الدين في انه ميسر ادراكه للكثيرين . يخالف المعنى الفلسفي الذي شرح به ابن سينا
هذه الآية الكريمة . إذ ادراكه وقف على الخاصة .

بالعكس • فان النفس وجهتها الى المبادئ المفارقة ، والقوة المتخيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك التى تخنس أى تتحرك بالعكس ، وتجذب النفس فلذلك سميت خناسا •

« الذى يوسوس فى صدور الناس » : معناه أن الخناس ، وهو القوة المتخيلة ، انما يوسوس فى الصدور التى هى المطية الأولى للنفس ، لما قد ثبت أن المتعلق الأول للنفس الانسانية هو القلب ، وبواسطته تنبث القوى فى سائر الأعضاء ، فتأثير الوسوسة أولا فى الصدور •

ثم قال عز وجل : « من الجنة والناس » (١) : الجن هو الاستتار ، والانسان هو الاستثناس • فالأمور المستترة هى الحواس الباطنة ، والمستأنسة هى الحواس الظاهرة (٢) •

ففسر :

« الوسواس » : بقوة نفسية للانسان ، وهى القوة المتخيلة (٣) « والجنة والناس » بالحواس الظاهرة والباطنة أى بقوى انسانية ايضا •

وبهذا التفسير ولحق بين الدين والفلسفة ، بأن حمل نصوص الدين فى الشرح ما تحكيه الفلسفة خاصا بالشر ومصدره • اذ الفلسفة فى القديم والقرن الوسطى تميل الى أن يكون الانسان ذاته مصدر تصرفاته الخيرة والشريرة : عقله مصدر النوع الاول ، وجسمه مصدر النوع الثانى • ويعبارة اخرى « معرفته » أساس الفضائل ، و « غرائزه » أو قواه الشهوية مصدر الرذائل •

وتستوى فلسفة افلاطون وأرسطو فى أن الانسان نفسه مصدر التصرفات كلها ، خيرا وشرها • والفرق بين فلسفتيهما فيما وراء ذلك فى النظرة الى الانسان : اهو مركب من جزئين سبق وجود أحدهما وجود الآخر ، أم هو وحدة واحدة ذات شعبتين • قال بالرأى الاول افلاطون ، وبالثانى أرسطو •

(١) الناس : ٤ - ٦ •

(٢) ص ٢٢ من جامع البدائع (هى رسالة المعولتين) •

(٣) بينما الشيء الذى يشرح به مصدر الشر عادة هو « الشيطان » ، وهو - فى أكثر شروحه - طبيعة خارجة عن الانسان •

واخوان الصفاء : يشرحون « الجنة والنار » بما يفهم منه أن الجنة هي عالم الأفلاك ، وأن النار هي عالم ما تحت فلك القمر ، وهو عالم الدنيا :

ففى الرسالة الثالثة من رسائلهم - فى الحديث عن تجرد النفس واشتياقها الى عالم الأفلاك - يقولون : « ٠٠٠ » ، بل للنفس اذا فارقت هذه الجنة ولم يعقها شيء من سوء أفعالها أو فساد أرائها وتراكم جهالاتها أو رداءة أخلاقها ، فهى هناك - فى عالم الفلك - طرفة عين بلا زمان ، لأن كونها حيث همتها ومحبوها ، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه . فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ، ومعشوقها هذه المسلمات المحسوسة الممومة الجرمانية ، وشهواتها هذه الزينات الجسمانية ، فهى لا تفرح من ههنا ، ولا تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك ، ولا يفتح لها أبواب السموات ، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة ، بل تبقى تحت فلك القمر ، سائحة فى قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة : تارة من الكون الى الفساد ، وتارة من الفساد الى الكون : « كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليزوقوا العذاب » (١) ، « لابتئين فيها أحقابا » (٢) ، ما دامت السموات والأرض ، لا يذوقون فيها برد عالم الأرواح الذى هو الريح والرياحان ، ولا يجدون لذة شراب الجنان المذكور فى القرآن . ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الجنة فى السماء ، والنار فى الأرض » (٣) .

ويفسرون الشريعة الالهية - أو الوحى - بشرح أفلاطونى ، فيقولون : « واعلم أن الشريعة الالهية هى جيلة روحانية ، تبدو من نفس جزئية فى جسد بشرى ، بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية ، باذن الله تعالى فى دور من الدورات ، وفى وقت من الاوقات ، لتجنب النفوس الجزئية وتخلصها من أجساد بشرية متفرقة ، ليفصل بينها يوم القيامة ، « ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم » (٤) . وقوله تعالى : « وينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم » (٥) .

. فقد ربطوا بين الله والنفس الكلية من جهة ، والعقل الانسانى المفاض عليه من جهة أخرى ، كما ربطت الافلاطونية الحديثة بين الله والنفس الكلية

(١) النساء : ٥٦ .

(٢) النبا : ٢٢ .

(٣) صفحة ٩١ ج ١ ، طبع مطبعة الاداب ، سنة ١٣٠٦ هـ .

(٤) الانفال : ٢٧ .

(٥) من ١٨٢ ، ج ٤ والآية من سورة الزمر : ٦١ .

من جانب آخر • وجعلوا الخلاص من هذا العالم المادى غاية الانسان . كما ارتأى ذلك التصوف الشرقى الذى يعد عنصرا رئيسيا فى بناء الافلاطونية الحديثة •

ويفسرون « الشهداء » فى قوله تعالى : « فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا » (١)، هؤلاء الذين شهدوا تلك الأمور الروحانية المفارقة للهوى ، ويعنون بها جنة الحياة ونعيمها (٢) •

وشبيه بهذا النمط – وهو شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية المفصلة – جمع المعانى الدينية مع المعانى الفلسفية فى نطاق واحد ، لتقرير غاية واحدة •

• واخوان الصفاء فوق شرحهم على النمط السابق ، جمعوا بين الدين والفلسفة فى الاستشهاد على أمر يريدون تقريره ، كاستشهادهم على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بقولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة ، وهو ادريس النبى عليه السلام ، انه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة ، حتى شاهد جميع أحوال الفلك ، ثم نزل الى الأرض فخبّر الناس فى علم النجوم ، قال الله تعالى : « ورفعناه مكانا عليا » (٣) •

وقال ارسطو فى كتاب « الثالوجيا » (ثيولوجيا) : ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى وصرت كأتى جوهر تجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتى خارجا عن جميع الأشياء ، فأرى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا هنا ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الأعلى الفاضل الشريف •

وقال فيثاغورس فى الوصية الذهبية : إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس ، وفارقت هذا البدن ، فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسانية ، ولا قابلا للموت •

(١) النساء : ٦٩ •

(٢) صفحة ١٨٢ ، ١٨٥ ، ج ٤ من المصدر السابق •

(٣) مريم : ٥٧ •

وقال المسيح عليه السلام للحواريين فى وصية له : « اذا فارقت هذا الهيكل فلانا واقف فى الهواء عن يمنة عرش ربي ، وانا معكم حيثما ذهبتم ، فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غدا » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه فى خطبة طويلة له : « انا واقف لكم على الصراط ، وانكم ستردون على الحوض غدا ، فاقربكم منى منزلا يوم القيامة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته ، الا لا تغيروا بعدى ، الا لا تبدلوا بعدى » .

فهذه الأخبار والحكايات كلها - يقول اخوان الصفاء - دليل على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد ، « وأن الانسان العاقل اذا استبصرت نفسه فى هذه الدنيا وصفت من بدن الشهوات والمائم ، وزهدت فى الكون ههنا ، فانها عند مفارقة الجسد لا يعوقها شيء عن الصعود الى السماء ، ودخول الجنة والكون هناك » . « (١) » .

فقد استدلوا بالقرآن والسنة ، وقول عيسى ابن مريم ، كما استدلوا بقول فيثاغورس وأرسطو ، على ما أرادوا تقريره من بقاء النفوس بعد مفارقة الأجسام .

ومثل هذا الجمع بين الأقوال المختلفة : دينية وفلسفية ، ينتظم مع الشرح الفلسفى السابق للنصوص الدينية المجملة فيما سميناه النمط الأولى القريب ، قللة الصنعة العقلية فيه .

النمط الثانى :

وهو نمط التاويل ، وهو أدق وأعمق من سابقه . والمراد به تاويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية ، أو اخضاع تلك الحقائق لهذه الآراء . وهذا النوع ان وجد عند الفارابى فوجوده واضح عند ابن سينا ، ولكنه لا يكاد يوجد عند اخوان الصفاء (٢) .

(١) صفحة ٩٢ - ٩٣ ، ج ١ من المصدر السابق .

(٢) لأن اخوان الصفاء - كما يبدو من التعريف بهم فيما يلى - وجهوا نظرهم الى جنب الجمهور أكثر من التوجه الى الخاصة ، وطبع الجمهور يميل الى السطحية دون التعمق . والنمط الثانى من نمطى الترفيق ، وهو نمط التاويل ، أدق وأعمق من الأول .

• • • • •

المحنة السياسية لآخوان المصفاة :

فى القرن الرابع الهجرى ، وان كان السلطان فى مركز الخلافة - فى بغداد - لبنى بويه ، الا انه كانت دول لآخرين فى أطراف المملكة الاسلامية : فى الاندلس لبنى أمية ، وفى افريقية للعبيديين ، وفى مصر للآخشيديين ، وفى حلب للحمدينين ، وفى الجزيرة الفراتية للثيبانيين ، وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر لال سامان ، مما يدل على أن الأمر والسلطان أصبح مطلوباً لكل فرد ولكل جماعة فى الامبراطورية الاسلامية ، وعلى انه فى متناول بعض الافراد وبعض الجماعات والأمر ، وعلى انه لا طاعة لخليفة الا بقدر انتفاع المطيعين له من صلتهم بالخلافة .

وطلب السلطان والرغبة فيه الى هذا الحد ، من شأنهما التفریق بين افراد الأسرة الواحدة فضلاً عن أن يكون سبباً فى انحلال وحدة الأمة المتكونة من عناصر متعددة ، ومن شأنهما كذلك حمل الناس على التفتن فى الأساليب الموصلة الى السلطان ، وفى أساليب الايقاع والمكيد لمن بيده السلطان .

والدين كان - ولم يزل - من أشد هذه الأساليب أثراً ، لما له من حيلة وثيقة فى تحريك العاطفة ، وبالتالي فى تآلف الأحزاب والجمعيات لمغايات ايجابية أو سلبية .

واخوان المصفاة نشأوا فى هذا الدور ، وتأثروا ببيئته ، وفتحوا أعينهم على أبرز المظاهر فيه ، وجربوا أشد الوسائل فتكاً بالخصوم وأقربها فى نيل الغايات ، وهى التحكك بالدين .

ظهور تعاليم آخوان المصفاة :

ومما لا ريب فيه أن أواسط القرن الرابع الهجرى كان مسرح النشاط لآخوان المصفاة فى بث تعاليمهم التى وصلت اذ ذاك الى مسامع صاحب السلطة فى مقر الخلافة - بغداد - سنة ٣٧٢ هـ ، وهو مصمم الدولة (هو المرزبان بن عضد الدولة بن ركن الدولة ، الحسن بن بويه . تولى السلطة فى بغداد فى عهد الطائع من سنة ٣٧٢ هـ - ٣٧٦ هـ) . وكان آخوان المصفاة ، من قبيل لا يجرءون على الظهور بتعاليمهم أمام الحكام ولاة الأمر . وفى هذا القرن أخرجوا دائرة معارفهم ، وهى رسائلهم ، وانتشر تداولها فى المكتبات والمجالس .

من هم آخوان المصفاة ؟

يقول أبو حيان التوحيدى فى مقابساته (ص ٤٥ ، طبع المطبعة الرحمانية سنة ١٩٢٩ م) : « سألنى الوزير مصمم الدولة فى حدود سنة ٣٨٣ هـ ، فقال : حدثنى عن شيء هو أهم من هذا الى وأخطر على بالى ، ابنى لا أزال اسمع من زيد بن ربيعة قولاً يريينى ، ومذهباً لا عهد لى به ، وكتابة عما لا أحقه ، وإشارة الى ما لا يتضح شيء منه ، يتكرر الحروف ويتكرر النقط ، ويزعم أن الباء لم تنقط من تحت واحدة الا لسبب ، والفاء لم تنقط من فوق اثنتين الا لعل ، والألف لم تعجم الا لغرض ، وأشبه هذا . وأشهد منه فى عرض ذلك دعوى يتعظم بها ، فما حديثه ؟ وما شأنه ؟ وما دخلته ؟ لقد بلغنى ، يا أبا حيان أنك تغشاه وتجلس اليه وتكثر عنده ، ومن طالت عشرته لآسان صدقت خبرته به ، وأمكن اطلاعه على مستكن رأيه وخافى مذهبه . »

• • • • •

قلت : أيها الوزير ! أنت الذي تعرفه قبلي قديما وحديثا بالاختبار والاستخدام ، وله منك الأمانة القيمة والنسبة المعروفة •

فقال : دع هذا وصفه لي ! فقلت : هناك نكاح غالب ، ذهن وقاد ، ومتصع في قول النظم والنثر ، مع الكتابة المبرعة في الحساب واليلافة ، وحفظ أيام الناس ، وسماع المقالات ، وتبصر في الآراء والديانات ... قال : فعلى هذا ، ما مذهبه ؟ قلت : لا ينسب إلى شيء ولا يعرف برهط • لجيشانه بكل شيء وغليانه بكل باب ، واختلاف ما يبدو من بسطته ببيانه وسطوته بلسانه • وقد أقام بالبصرة زمنا طويلا ، وصانف بها جماعة لأصناف العلم والأنواع الصناعة • منهم : أبو سليمان محمد بن معشر البعسي والمعروف بالقدس ، وأبو الحسن علي ابن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعمري ، وغيرهم ، فصحبههم وخدمهم • وكانت هذه العصاة قد تألفت بالعبادة ، وتصالفت بالصدقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة • فوضعوا بينهم مذهبا ، زعموا أنهم قرروا به الطريق إلى الفوز برضوان الله • وذلك أنهم قالوا : إن الشريعة قد نسيت بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقائية والمصلحة الاجتهادية • وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال • ووضعوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة : علميها وعمليها ، وأوردوا لها فهرسا وسموها « رسائل اخوان الصفاء » ، وكتبوا فيها أسماءهم ، ويثروها في الوارثية ويهبوها للناس • وحشروا هذا الرسائل بالكلمات الدينية والأمثال الشرعية والحروف المحتملة الطرق الموهبة ... •

غرض اخوان الصفاء :

- قد يكون اخوان الصفاء اعتقدوا حقا أن الشريعة تنسيت بأقوال وتأويلات لا تتصل بها ، وإن الحكمة (الفلسفة) وحدها هي علاج هذا الطارئ المشين • فدرسوا الفلسفة بناء عن هذا الاعتقاد ، ومنجوها بالدين لتحقيق هذه الغاية ، حتى يصلوا من وراء ذلك إلى تطهير أنفسهم والصعود إلى ملكوت السموات • ولكنهم كتبوا أسماءهم عن الناس حتى لا تنسب إلى الحكام خشية أن ينزل بهم العقاب ، لأن الخلفاء منذ عهد المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) إلى استقلال بني بويه بالسلطان في خلافة المستكفي (٣٢٤ هـ) ، كانوا يميلون إلى تأييد مذهب اللقياء وأهل النص والأعراض عن المذاهب العقلية : مذهب المعتزلة ، وأراء الفلاسفة • وقد حرم المتوكل بالفعل الظهور بهذه المذاهب في المجالس ، وتداول تعليمها وتعلمها ، واشتد في هذا التحريم • فأخوان الصفاء أرادوا أن يجمعوا بين الاشتغال بالحكمة وعدم التعرض للعقاب ، كما تقول جماعتهم (ج ٤ ص ٨٥ - ٨٦ من رسائلهم) : « اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أياك الله وأيانا يروح منه ، إنا نحن جماعة أصفاء ، وأصفاء كرام ، كنا بقنا مرة في كهف مدينتنا نتقلب بنا تصاريق الزمان ، ونواكب الصدفان ، حتى اشرفت علينا الشمس ، وجاء وقت المعاد فانتبهنا ، لما انقضى دور الرقاد • واجتمعنا ، بعد تفرق في البلاد ، في مملكة صاحب الناموس الأكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحية • فهل لك يا أخي أن تبادر وتركب معنا سفينة النجاة التي بناها أيونا نوح عليه السلام • افتنحو من طوفان نار الطبيعة ، قبل أن تأتي السماء بسخان عيين ، تصلم من أمواج بحر الهوى • ولا تكون من المفرقين » •

• • • • •

وقد يكون غرضهم الأول ان ينالوا فوزا سياسيا ، وان يكونوا لجماعتهم سلطانا زمانيا بين هذه الأحزاب والجماعات والدويلات المختلفة التي تميز بها القرن الرابع الهجرى ، لضعف السلطة المركزية وقتئذ بسبب تحكيم العناصر الأجنبية وتحكمهم • فتكونوا باسم الإصلاح الدينى ، والفوا رسائلهم فى تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق ، ودعوا الى نشر مذهبهم على انه المذهب الصحيح الذى جمع بين مبادئ الدين والفلسفة الاغريقية ، اى جمع بين الوحى والعقل • وكتبوا كذلك اسماءهم لئلا يضطهدهم صاحب السلطان ، او اصحاب السلطان فى الميقات المختلفة • والداعى الى الكتمان هنا اشد ، لان الولاة والحكام اذا غضبوا لمذهب دينى ففى الواقع لما لهم فى هذا المذهب من منفعة ، ولما لهم فيه من سند العصية وقوة الرابطة الحزبية •

ويبدو ان غايتهم الخفية والمهمة فى رأيهم هى : الحصول على السلطان ، لان اصلاحهم للدين وعلاجهم لتطهيره وتصفيته لم يكن اصلاحا يلتزم فى كثير من نقطه مع مبادئ الدين نفسه ، ولم يكن علاجا ينم عن رغبة التطهير الحقيقية • ففلسفتهم التي كانوا يعملون اليها كانت فلسفة طبيعية ورياضية ، والاولى قد تتعارض بشدة مع وجهة نظر الدين فى شرح العالم • فعلم الفلك ، وهو فرع من الفلسفة الطبيعية وكان محببا لنفوس اخوان الصفاء ، تختلف وجهة نظره تماما مع الدين : فالدين يرى الله والعالم او الحياة الدنيا والحياة المقيية ، وعلم النجوم او علم الافلاك يرى عالم السموات والارض ، ونظرة الدين تملى بان الاثر كله ، بينما يرى علم الفلك ان الارض وما فيها من نفوس مرتبط بتصرف القوى السماوية وهى الكواكب ، يرى انها شعاع للنور السماوى وصدى للتألف السماوى الدائم • والفيلسوف الذى ينسب الى عقول الافلاك ادراكا وارادة ، يعتبرها نائبة مناب القضاء الالهى ، ويرجع الى تأثيرها وعملها خير الارض وشرها ، ويستنتج من احوال اجسامها ومواقعها الحوادث المقلية • اما الذى يجعلها عقولا محضة فينسب اليها احداث الخير جملة فى العالم فقط ، دون التأثير على الشخص (وهذا معناه ان البشر فى العالم من تصرفات الفرد ومنسوب اليه) •

ولان جمعهم بين عناصر دينية من مذاهب مختلفة : من مذاهب المعتزلة والطبيعة ، ومن التوراة والانجيل ، ومن الزرادشتية والمناوية ، مع الفلسفة الاغريقية ، ينم عن انهم كانوا يميلون الى المذهب العالى ، وهو النظر الى كل الآراء الدينية والانسانية بمقياس واحد اكثر من التعبير عن تحيزها الى دين بعينه ييغون تبسيط عقيدته وتيسير امره بين اتباعه • ومن نظر فى رسائلهم لا يسعه الا ان يوافق ابا حيان التوحيدي : من ان اخوان الصفاء كانوا يدينون بالمعارف الانسانية والديانات كلها على السواء • يرون ان انبياءهم : نوح ، وابراهيم ، وسقراط ، وافلاطون ، وزرادشت ، وعيسى ، ومحمد ، وعلى • وسقراط ، وعيسى ، وحواريه • والعلويون فى نظره شهداء الايمان بالعقل ، هم لهذا مقدسون •

فالغاية السياسية واضحة لتكون هدفا لعلهم ، والمحافظة على كتمان اسمائهم •

وكتمان اخوان الصفاء لاسمائهم هو الامر الذى يسببه يصعب على الباحث اولا تحديد غايتهم على وجه اليقين لعدم التمكن حينئذ من دراسة شخصياتهم وبيئاتهم ، ويصعب عليه ثانيا لهم مذهبهم كوحدة عامة لتجلى فى رسائلهم •

==

أما ابن رشد : فتوفيقه ليس بين مشاكل الدين ومشاكل الفلسفة الاغريقية بقدر ما بين طبيعة العقل وطبيعة الدين ، أو بين ما تهدف اليه الفلسفة ويهدف اليه الدين . فهو يقول : « قد تبين من هذا : أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرح ، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرح عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية . فقد صد الناس عن الباب الذي دعا المشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » (١) .

ويقول أيضا : « ... فان النفس مما تظل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة ، في غاية الحزن والألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو . اعلم أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتصابتان بالجور والفريضة » (٢) .

ويقول في موضع ثالث : « ... وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق ، وأنها التي نهت على هذه السعادة

ولهذا يجب في دراسة مذهبهم عدم محاولة التوفيق فيما يبدو فيه من تعارض في الفكر ، لأن التعارض حينئذ من خواص الخلط المختلف المصادر . ويكتفى بدرسه على أنه خليط من مذاهب المعتزلة والشيعة وبعض آراء المسيحية والزرادشتية بالفلسفة الاغريقية . وبالأخص الفلسفة الطبيعية والفيثاغورية .

وربما لا تكون هناك قيمة علمية في دراسة مذهب اخوان الصفاء ، لأنهم لم يأتوا بجديد في الفكرة ، كما لم ينجحوا في التوفيق بين المذاهب المختلفة . ولكن دراسته على كل حال تعرفنا من الناحية التاريخية : كيف كان يستغل الدين في المنافع الشخصية والسياسة ، ومبلغ قوة العاطفة الدينية عند الشعوب الاسلامية في هذه المدة ، وأخيرا تعطينا صورة للبحث العلمي - وبالأخص الاشتغال بالفلسفة - عند فريق من المتفلسفين المسلمين .

على أنه لا يصح اغماط هذه الجماعة حقها في الفضل : على كثرة اطلالها ، واستيعابها للمذاهب الفلسفية والآراء الدينية ، ونشر تلك كله بأسلوب مبسط وواضح مفهوم .

(١) في كتابه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، ص ٦ ، طبع مطبعة الشرق الاسلامية .

(٢) المصدر السابق ص ٧٧ .

ودعت اليها ، التى هى المعرفة بالله جل وعز ويخلوقاته ، وإن نلك عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق - وذلك أن طباع الناس متفاوتة فى التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية - وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاخفاله ذلك من نفسه ٠٠٠ وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافق ويشهد له « (١) »

وتوفيق المتصوفة - وفى مقدمتهم ابن عربى - بين الدين والفلسفة اقرب الى الشرح الرمزي منه الى التأويل حسب عرف اللغة ، لأنه اذا كان غير المتصوفة من فلاسفة المسلمين يجدون فى بعض الأحايين بعدا بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية الاسلامية التى يحاولون التوفيق بينها ، فانهم فى كثير من الأحايين يجدون قريبا بين النوعين ، وعلى وجه التخصيص اذا كانت الآراء الفلسفية مستمدة من تعاليم افلاطون . أما المذهب الصوفى فأساسه قد يبعد بعدا شديدا عن أساس الاسلام . يقول « جولدزير » فى كتابه « محاضرات فى اتجاهات المسلمين فى تفسير القرآن » : « ليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا فى القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وأن يستشهدوا

(١) المصدر السابق ص ٧ ، ٨ ، ويسير فى اتجاه قريب من اتجاه ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة : ابن قيم الجوزية . فمن مثلا فى توفيقه فى مسألة الحسن والقبح : يرى أن العقل يدرك حسن الحسن وقبح القبح ، وحسن الحسن لذاته وقبح القبح لذاته لا باعتبار طارئ . ثم مع ذلك يرى أن الثواب على الحسن والعقاب على القبح لا يكون الا بعد اقامة الحجة من ارسال الرسول وتبليغ ما انزل الله ٠٠٠

ويستدل على الرأى الاول :

وهو ادراك الحسن والقبح لذاتهما ، بقوله تعالى : « ولا تقرىوا الزنا انه كان فاحشة - فى ذاته يادراك العقل له - وساء سييلا » . ويقول تعالى : « فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات - فى ذاتها يادراك العقل لها - احلت لهم » .

ويستدل على الثانى :

وهو ان الجزاء على الحسن والقبح لا يكون الا بعد اقامة الحجة عن طريق الرسالة بقوله تعالى : « ألم ياتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربيكم ويلذرونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا : بلى ! ولكن حلت كلمة العذاب على الكافرين » .

بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم • اذ من الصعب تصور فكر دينية ، يضاد بعضها بعضا ، وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى • فهناك فى الاسلام الفهم المعقول لانفصال الله التام عن العالم ، وهنا - فى المذهب الصوفى - اعتقاد حلول الله فى العالم •

فمحاولة التوفيق اذن بين التصوف والاسلام لا بد ان تعتمد على جذب عنيف بين الطرفين ، او بالأحرى جذب عنيف لنصوص القرآن نحو التصوف • وليس من اليسير اذن أن يوجد فى عبارات الدين ، عن طريق ما يسمى بالدلالة الوضعية : وهى الدلالة المتبادرة ، أو ما يعرف بالدلالة الثانوية : وهى دلالة المجاز ، ما يعطى أساس التصوف • ولا شك ، بعد هذا ، اذا حملت العبارات الدينية المعانى التصوفية وفسرت تلك بهذه ، تكون دلالة تلك العبارات على هذه المعانى اشبه بدلالة الرموز على ما جعلت رمزا له ، أو الاشارات على ما اعتبرت له اشارات • ويعبارة أخرى تكون دلالتها عليها على غير العرف العام للغة ، وعلى غير النمط الجارى فى اطلاق الفاظها على معانيها وفهم هذه من تلك •

ولكنهم فى سبيل غايتهم ، ربما لا يحفلون برعاية هذا العرف العام للغة • وربما على العكس يتجاوزونه قصدا ، لأنهم يرون أن معنى القرآن والسنة ليس فيما يتبادر من الفاظهما ، بل فيما وراء هذا المتبادر • كما أن مغزى الوحي الالهي لا يروونه فى « مبتذلات » هذا المتبادر ، بل فى الفكر العميقة التى وراءه ، « اذ وراء المعنى الظاهر المحسوس للفظ يوجد سر عقلى ، و وراء الظاهر يوجد الباطن ، وجسم الايمان هو الوقوف عند تفسير النص ، وبداخله المعنى العميق - كعقل ، وأين يوجد جسم فيه حياة بغير عقل ؟ - هكذا يروى عنهم •

والفارابى وابن سينا اذن زعيما النمط الثانى من التوفيق بين الدين والفلسفة • ولكى تتبين قيمة عملهما العقلى الخاص بهما فى هذا التوفيق - وهو أساس تفلسفهما - يتحتم :

عرض مشاكل الفلسفة الاغريقية الالهية قبل ان يتناولها الفارابى وابن سينا •

ثم تصوير هذين لها فى ظل محاولة الملامة بينها وبين الاسلام •

وبالموازنة بين الخطوتين ، يتميز عملهما الخاص وتحديد القيمة الذاتية له ، كما يظهر اثر هذا العمل بالنسبة للاسلام كمقيدة •



مشكلة الوجود

اختلاف النظر في الوجود

اختلاف النظر في الوجود (١) من أهم أسباب التباين : بين الأديان بعضها مع بعض ، وبين المذاهب الفلسفية بعضها مع بعض أيضا ، ثم أخيرا كذلك بين الأديان كلها من جهة والفلسفات جميعها من جهة أخرى . فالأديان كلها تشترك في أنها توحى بتفرقة في « الوجود » وبتنوعه إلى أنواع ، وتختلف بعد ذلك بالمبالغة في التفرقة بين ضرويه ، أو الاعتدال فيها . والمذاهب الفلسفية بعضها قد يجارى الأديان في هذه التفرقة ، ويجاريها كذلك في المبالغة ، أو الاعتدال فيها ، والبعض الآخر منها قد يعارض الأديان جملة في أصل نظرتها إلى « الوجود » فينفى التفرقة ويزيل التفاوت فيه . وعندئذ لا يوصف رأى هذا المذهب بالمبالغة في التفرقة ، أو الاعتدال في التفرقة ، لأنه قام على نفيها أصالة .

والتفرقة في « الوجود » تقوم :

على أن هناك نوعا وفيما منه : له منتهى الكمال والخيرية ، ويستحيل عليه التغير ، ولا يتصور العقل له بداية ونهاية ، بل تصوره مصاحب لوصف الإنسان بالادراك ، فهو قديم أبدي .

وأن هناك أيضا نوعا آخر أقل شأنا وقيمة من سابقه : مقابلا له . ومع ذلك ، فالأول أصل للثاني ، واليه ينتهي مصيره كذلك .

واختلاف الأديان فيما بينها ، كاختلاف المذاهب الفلسفية التي ترى رأى الأديان في التفرقة في « الوجود » هو في تقويم النوع الثاني منه المقابل للنوع

(١) والوجود يشمل « الكل » شمولاً بالتشكيك ، لا بالتواطؤ . ولذا لم يصلح أن يكون جنسا . فإنه في بعض الأفراد أولى وأول ، وفي بعضها لا أولى ولا أول . وهو أشهر من أن يحد أو يرسم ، ولا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه به أول لكل شيء . فلا شرح له ، بل صورته تقدم في النفس بلا توسط شيء (يحكيه الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ، ص ٦٩٦ ، أخرج بدران ، عن ابن سينا في تعريف الوجود) .

الرفيع فيه : فقد تسلب من هذا النوع القيمة أصلا فهو « عدم » ، وقد يمنح بعض القيمة فهو « وجود » لا على الإطلاق ، بل هو وجود مقيد .

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يسلب النوع الثانى كل قيمة – ويسميه من أجل ذلك « عدما » – لا ييغى بهذه التسمية سوى التعبير عنه بأنه متحمض للنشر والنقص ، وأنه على النقيض تماما من النوع الأول .
وأساس هذه النظرة السالبة ، المبالغة فى تعظيم النوع الاول ، وفى تحقير النوع الثانى .

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يمنح النوع الثانى « وجودا » ، لكن لا على الإطلاق ، يرمى الى أن هذا النوع يتضمن من أوصاف الاول شيئا ، ولكنه على كل حال لا يساويه : فيه خير ولكنه ليس متحمضا له ، وفيه كمال ولكنه ليس متحمضا له ، أى هو مزيج من الخير والشر والكمال والنقص .
وهذه النظرة الايجابية نسبيا تميل الى الاعتدال فى تحقير النوع الثانى ، لأنها تعترف بمشاركة بينه وبين النوع الاول ، وإن كان نصيب كل منهما فى المشترك فيه مختلفا .

والنوع الرفيع من الوجود ، لتمييزه عن أفراد النوع الدنىء التى يمثلها هذا العالم المشاهد ، يتصوره العقل « مغيبا » غير مدرك بما ينتسب من الانسان الى هذا العالم الحسى ، وهو الحواس . كما يتصوره « مجردا » عن كل تشخص وتصديد على النحو الذى يقع فيه .

أما ذلك البعض من المذاهب الفلسفية الذى لا يرى تفرقة فى « الوجود » فليس أمام نظراته الا هذا العالم المشاهد ، ولذا لا يصل « الوجود » فى رأيه الى مشكلة يعالجها ، لأن من يتناول « الوجود » كمشكلة يريد أن يفرق فيه حتما بين نوعين : اما متقابلان تمام المقابلة – وهذه النظرة قل أن توجد عند فيلسوف ، او بينهما شركة يختلف فيها نصيب كل منهما .

والمنهج الذى أخذنا به أنفسنا لمعرفة خصائص التفلسف الاسلامى ، وهو منهج الموازنة بين سابق المشكلة قبل أن يتناولها المسلمون وتصويرها لديهم بعد تفلسفهم فيها ، يدفعنا الى ذكر مشكلة الوجود – وغيرها من مشاكل أخرى – فى عرضها التاريخى .

الوجود عند البراهميين :

البراهمية دين قبل كل شيء ، وما ترى فيها من عمل عقلى للانسان خاضع لمبادئ دينها التى يدعى الوحي والتزيل فيها . فنظرتها المترقية الى «الوجود» نظرة مفرقة بين نوعين فيه ، والذى يراد معرفته بعد هذا رأياها فى قيمة النوع الثانى منه : انه بعض القيمة فليس « عدما » ، ام لا اعتبار له على الاطلاق فهو « عدم » ؟؟

البراهمية لا تقوم النوع الثانى ، وهو هذا العالم المشاهد ، وتجعله لذلك « عدما » . وطبيعى اذا جعلته عدما وسلبته كل أوصاف « الوجود » وخصائصه ، انها تقوم النوع الأول – وهو النوع الرفيع – على انه « الوجود » كله ، وله « وحده » خصائص الوجود دون مقابله .

وهى اذ تقصر « الوجود » على النوع الرفيع وتطلقه عليه « وحده » ، ترى « وحدة فى الوجود » . ومعنى هذا : أن ما يستلزمه معنى « الوجود » من أوصاف وخصائص لواحد ، لا يشاركه غيره فيها . والغير هنا هو ذلك المقابل للنوع الرفيع ، وهو هذا العالم . فهذا العالم ، فى نظر البراهمية اذن ، « عدم » محض ، ومتغير لا يشويه استقرار ولا يطرأ عليه دوام .

و « الواحد » الذى قصرت عليه « الوجود » تسميه « براهما » ، وهو الهى الأعظم (١) و « براهما » – على هذا – هو الكامل وحده ، والخير وحده ، والدائم وحده ، والقديم الأزل وحده ، ليس لهذا العالم شائبة شركة فى خصائصه هذه .

و « وجود واحد » و « عدم » ، وكامل كل الكمال وناقص كل النقص ، وخير كل الخير وشر كل الشر ، ودائم كل الدوام ومتغير كل التغير ، كل هذا

(١) وصف براهما بالاله الاعظم – وهو افضل تفضيل – يدل على مشاركة غيره له فى معنى الالهية . وقد كانت هناك شركة فى الواقع بينه وبين غيره فى هذا المعنى اذ البراهمية تعتبر تعديلا او « اصلاحا » فى الديانة الهندية القديمة . والديانة الهندية القديمة ، وهى ديانة الآريين قبل اصلاحها وتعديلها – عن طريق البراهمية فى الهند والزرادشتية فى بلاد فارس – كانت ديانة متعددة . والتعدد فى التاليه يوصى بتفاوت فى المنزلة بين الالهة المتعددة : ف « براهما » الذى جعلته الديانة البراهمية الان معبودها الاوحد كان اعظم الالهة واكبرها فى الديانة الآرية قبل ان يطرأ عليها الاصلاح الدينى الذى عرف به « البراهمية » . فجعله فى البراهمية المعبود الاول ، ربما يصح ان يكون نتيجة تأثرها بتلقيب الشعوب الآرية له من قبل به « الاكبر » و « الاعظم » .

يصور فى نظر البراهمة المفارقة بين الاله المستتر والعالم المشاهد : بين « براهما » وهذا العالم .

ف « وحدة الوجود » تعبير عن عقيدة أو مذهب يرى مبالغة فى التفرقة بين اله يعبد وانسان عابد ، يرى الاله كل شئ ، والانسان - لأنه من هذا العالم - لا شئ ، يرى الاله وحده « الوجود » والانسان فى مقابله « عدما » .

ولكن بجانب قصر « الوجود » على « براهما » وإطلاق « العدم » على مقابله وهو هذا العالم ، ترى الديانة البراهمية أن « براهما » حال فى هذا العالم ، أو « الوجود » حال فى « العدم » ، أو الخير حال فى الشر ، أو الكمال حال فى النقص ، أو الدائم حال فى اللدائم . فليس « براهما » ، وكل جزء من أجزائه أيضا مركب من شيئين متقابلين تمام المقابلة . والانسان - كجزء من هذا العالم - مركب من خير وشر ، وكمال ونقص ، ودوام ولا دوام ، وياق وفان .

وبالقول « بالحلول » رسمت البراهمية خطة الانسان الخلقية فى هذه الحياة ، وحددت له تبعا لذلك مهمته ، وهى مهمة التخلص من الشر ، والتقرب من الخير . والشر هو ما له من جسم ، لأنه هو الذى يتبع العالم المشاهد ، والخير هو « الحال » المستتر فيه ، وهو « براهما » . وقد شرحه خاصة البراهميين بـ « العقل » أو « الروح » .

فمهمة البراهمى اذن فى حياته تنحصر فى امرين : فى التقريب الى العقل من طريق التفكير ، وابتعاد عن مطالب الجسم وهى الشهوات بالمبالغة فى الزهد . وكلما فكر البراهمى كثيرا ، وكلما بالغ فى الزهد كان وقيا لمهمته كبراهمى ، اذ على المبالغة فى الزهد يتوقف خلاص الانسان من الشر الى حد كبير ، لأنها تعجل بافناء الجسم الذى هو مصدره . كما يتوقف عليها الى حد كبير أيضا صيرورة الانسان « براهما » أو « عقلا » خالصا ، وبالتالي سعيدا تام السعادة . ولذا يعد مشروعا فى الديانة البراهمية كل وسيلة تحقق الافناء ، كالصوم لغير أجل معلوم .

وليست الصيرورة الى « براهما » الا اتحادا به . لأن الفرد من الانسان - وهو مركب من « حال » هو براهما و « حال فيه » هو الجسم ، أو من حال هو « الوجود » وحال فيه هو العدم ، أو من حال هو « الخير المحض » وحال فيه هو « الشر المحض » - اذا حارب الشر المحض وعمل على اماتته والتخلص منه ، فانه حتما يصير « براهما » ، أو « وجودا محضا » أو « خيرا محضا » ، لأن ذلك هو الباقى بعد تمام الافناء والتخلص .

فراى البراهميين فى « الوجود » :

– يوصل الى « الوحدة » فيه •

– ثم يجعل هذا الوجود الواحد حالا فى مقابله ، وهو « العدم » او هذا العالم •

– ثم يجعل العالم كله ، وبالأخص الانسان منه ، « متحدا » به فى النهاية •

ولبالغة البراهميين فى التفرقة فى القيمة بين الله والعالم ، او بين « براهما » والعالم المشاهد ، او بين الروح والمادة ، باطلاقهم على الأول « وجودا » وتسميتهم للثانى « عدما » ، كانت وسائلهم فى السلوك التى نصحوا الانسان البراهمى باتباعها كى يصل الى الهدف الذى حددوه له ، مبالغاً فيها أيضا ، فيها مشقة وعنف ، ولكنها تنطوى كذلك على تربية لارادة الانسان اذا أخذ نفسه بها •

عند الاغريق :

الايليون :

والمدرسة الايلية(١) هى المدرسة الأولى من مدارس الاغريق الفلسفية الميتافيزيقية التى تناولت مشكلة « الوجود » ، وأبدت فيها رأيا يختلف فى بداية أمرها عن رأيها فى نهايتها •

أما المدارس الطبيعية ، التى سبقتها ، فلا يقال عنها انها بحثت «الوجود» اذ كل ما بحثته انها تناولت أصل العالم الطبيعى وفتشت فيه عن شىء يصلح ان يكون أصلا لكل ما فيه من موجودات طبيعية • ومعالجة « الوجود » – اذا قيل ان مدرسة من المدارس الفلسفية عاجته – تستلزم فرض البحث فى شىء آخر مغاير لهذا العالم الطبيعى ، خارج عنه أو حال فيه ، ومثل هذا البحث لم يوجد عند الفلاسفة الطبيعيين السابقين على الايليين •

ومن رجال المدرسة الايلية المتقدمين الذين ردوا قول البراهميين فى الوجود الواحد أو فى « وحدة الوجود » : اكزينوفان Xenophanes .

(١) مدة ازدهارها من ٥٤٠ – ٥٦٠ ق م •

انينقل عنه انه قال : « الله واحد هو الأكبر .. وليس لها خارجا عن العالم ولا فوقه ، بل كحقل مطلق متحد بهذا العالم غير منفصل عنه ومدير له » .
فهو من أصحاب مذهب « الوحدة الحلولية » Immanenz Pantheismus
الذى يجعل الطبيعة هي الله والله هو الطبيعة ، وفي الوقت نفسه يؤكد وحدة الله ، ويرفع خصائص « الوجود » عن العالم الطبيعي .

ويناء على رايه هذا ، اذا كان « الوجود » الواحد هو الاله الأكبر ، فالعالم المحسوس في نظره « غير موجود » أو هو « عدم » . واذا حكم انسان على هذا العالم بأنه موجود ، فحكمه هذا لا يتجاوز كونه عملا من أعمال الشخص Subjective ، وليس تعبيراً عما في الواقع ونفس الأمر ، إذ الواقع أن « الوجود » واحد والموصوف به غير هذا العالم .

... هكذا يتسلسل منطق اكزيتوفان في « الوجود » . وهو كغيره من رجال المدرسة الايلية ، اذا نفى « الوجود » عن هذا العالم يعلل نفيه هذا بما في العالم من تعدد الظواهر ، وبما فيه من تغيير وتبديل وحركة لا تنقطع . ومن مستلزمات معنى الوجود : الدوام ، والقسم ، والأولية .. الخ .

واذا كان العالم المحسوس لا « وجود » له ، فما يتصل به لا اعتبار له أيضا . ولهذا يرى اكزيتوفان - ومن ينظر نظرتة - أن وسيلة ادراك « الوجود الواحد » النظر النفس الداخلي ، أي التأمل . إذ التأمل وحده وسيلة اليقين ، وليست الحواس . لأنها تنتسب الى المتغير (العالم) ، فلا تكون عندئذ على حالة واحدة ، حتى تكون نتيجة ادراكها واحدة ، غير متغيرة . ولذا فالحواس لا توصل الى غير الظن .

ولأن موضوع التأمل العقلي هو « الوجود » والوجود ثابت فالمعرفة التي تنشأ عنه هي معرفة « الحق » ، ولأن موضوع الحواس هو هذا العالم المتغير فالمعرفة الناشئة عنها نوع من الخداع .

واكزيتوفان إذ يشترك مع البراهمية في قصر « الوجود » على واحد ، وبالتالي في إلغاء اعتبار هذا العالم ، وإذ يشترك معها أيضا في القول بـ « حلول » هذا « الوجود الواحد » في العالم المشاهد ، فإن (بارمينيدس) - من متأخري رجال مدرسته - يخالفه كما يخالف البراهمية ، في القول بـ « حلول » « الوجود الواحد » في هذا العالم ، إذ يراه منقسما عنه . ومخالفة بارمينيدس هذه لأكزيتوفان لا تغير ما يقال عن عملهما في المدرسة الايلية من أن : اكزيتوفان كان معبدا لمراى وحدة « الوجود » في هذه المدرسة ،

وبارمينيدس كان متمما له ، لأن افتراقهما كان فى القول بـ « الحلول » أو بمقابله وهو « الانفصال » فحسب . وفى هذا يقول أرسطو متحدنا عن المدرسة الايلية :

« اكزينوفان هو الأول من اصحاب هذه المدرسة الذى قال « بالوحدة » ذاكرا - حال كونه ناظرا الى السماء - انها الله ، وبارمينيدس تمم هذا المذهب ، وتوسع فيه بنفى موجود آخر بجانب الله » (١) .

والايليون برايم هذا فى « الوجود » : يبالغون فى التفرقة بين الله والعالم ، أو بين العقل والمادة . لأنهم - كما تقدم - يقصرون « الوجود » أو اوصاف الكمال على الأول منهما ، ويلغون اعتبار الثانى ويجعلونه « عدما » أو شرا .

وبناء على الغائهم اعتبار عالم الحس الغوا اعتبار الحواس - كما سبق ايضا - كوسيلة الى معرفة اليقين ، وجعلوا التأمل وحده أو الادراك العقلى الوسيلة اليقينية الى معرفة « الحق » ، وهو « الوجود » .

ويختلفون فقط عن البراهميين : فى انهم لم يقولوا جميعا « بالحلول » ، أى بحلول « الوجود » الواحد فى هذا العالم . كما لم يعرف عن مدرستهم ، على وجه الدقة ، القول بـ « الاتحاد » الذى جعله البراهميون مصير العالم ، وبالأخص الإنسان منه ، كما جعلوه تمام سعادته وسعادة العالم معا .

افلاطون :

وإذا عد من أهداف تفلسف افلاطون تأييد مذهب الايليين فى « وحدة الوجود » ، فافلاطون لم ير رأيهم فى « الوجود » . لأنه لم يبالغ - على ما يبدو من تغييراته - فى التفرقة بين ما جعله « وجودا » وبين هذا العالم ، على نحو مبالغتهم فيها . ولعل تقسيمه « الوجود » الى « المطلق » و « المقيد » ، ينبىء عن عدم متابعتهم لهم فى التفرقة . ووصفه العالم المشاهد بـ « الوجود المقيد » ، دون وصفه له بـ « العدم » ، يدل على أنه لا يراه متحمضا للشريعة ،

(١) صفحة ٣٦ من كتاب :

Philosophische Fachausdrucke المصطلحات الفلسفية ،
طبع ميونيخ ،
Otto Willmann .

ولا متحمضا للنقص . كما أن إطلاقه « الوجود المطلق » على عالم المثل عنده ، يشعر بأنه يراه عالم الأزل والبقاء ، وعالم الخير والكمال والجمال ، وعالم الحق .

ولكنه من ناحية أخرى : عندما يعلل « وجود » هذا العالم المشاهد بما له من شبه بعالم المثل وبأنه ظل له فحسب يسلب الوجود الذاتى عنه ، ويراه كأنه فى نفسه « عدم » أو « لا شيء » . وبهذا لا يفترق فى الجوهر عن الايلييين ، وإن اختلف عنهم فى التعبير والصياغة . و « وجود مقيد » فى نظر أفلاطون تعبير آخر عن « عدم » الايلييين فى وصف هذا العالم .

أما قول البراهميين وبعض رجال المدرسة الايلية بـ « الحلول » ، فربما يستعيز عنه أفلاطون بتعبيره بـ « الربط » بين العالمين : بين عالم المثل والعالم المشاهد ، عن طريق اتصال النفس الكلية – التى هى من عالم المثل – بهذا العالم اتصال تدبير ، وبوجود صورتها فى اخص جزء من أجزائه ، وهو الانسان .

وهو اذ يجعل مرد هذا العالم فى نهايته الى عالم المثل ، وبالذقة اذ يجعل سعادة الانسان فى أن تعود نفسه الى عالم المثل باعتباره منصدرها الأول ، ويجعل سبيله الى ذلك التفكير والتذكر مع كبت الرغبات والشهوات ، لم ير « اتحادا » ، كما رأى البراهميون ، وإنما وضع بدله « عودة » و « رجوعا » . فهو وإن اشترك مع البراهميين فى مصير العالم والانسان ، لكنه لم يشأ مشاركتهم فى تعبيرهم عن هذا المصير .

واختلاف أفلاطون عن البراهميين والايلييين فى الصياغة اذن واضح :

فهو ردد وصف « الوجود » بين المطلق والمقيد ، بدل « الواحد » و « عدم » .

ووضع بدل « الحلول » اتصال النفس الكلية بالعالم .

وبدل « الاتحاد » العودة والرجوع .

وبناء على اعتداله – فى ظاهر الأمر – فى التفرقة فى القيمة بين العالمين أو بين نوعى « الوجود » ، كان معتدلا فى الظاهر أيضا فى السبيل التى حددها للانسان فى وصوله الى نهاية سعادته وهى سبيل الزهد ، ولم يكن مبالغيا فيها فيطلب « الاقناء » كما طلب البراهميون .

أرسطو :

وأرسطو ، فى ميتافيزيقيته ، تناول « الوجود » ، أيضا وفرق بين نوعين منه : نوع سماه « واجب الوجود » ، وآخر سماه « ممكن الوجود » • واستدل على الأول من الثانى ، لا باعتبار أن اثر هذا من آثار ذلك أو صنعة له ، ولكن من معنى « الوجود » فقط (١) •

أما الوجود الممكن ، أو ممكن الوجود : فهو القابل لأن « يجب » ويقع • وإذا وجب أو وقع ، كان وجوبه أو وقوعه من غيره ، لأن حركة انتقاله من قابلية الوقوع الى الوقوع بالفعل ان كانت من ذاته وجب أن يتصوره العقل واقعا من أول الأمر ، لأن ما بالذات لا يتخلف • ففرض أنه قابل لأن يقع ، مع فرض أن حركة وقوعه من ذاته خلف وتناقض • وان كانت حركته من غيره فهو محتاج فى وقوعه وجوبه الى هذا الغير •

قامكان الوجود معناه :

- استعداد وقابلية لأن يقع ، وإذا وقع تحول من حال الى حال •
- وإذا وقع تحرك أيضا ، لأن الانتقال حركة •
- وإذا تحرك كانت حركته من غيره ، لا من ذاته ، والا لزم الخلف •
- وإذا كان قابلا فحسب لأن يقع لم يكن تاما وكاملا من أول الأمر ، وطبيعته اذن المسمى الى التمام أو الكمال •

وممكن الوجود تعبير آخر عن المفتقر الى الغير ، المتحرك غير الثابت ، غير الباقي على حالة واحدة ، غير التام وغير الكامل • وكما يسمى أرسطو المفتقر فى الوجود الى غيره « ممكن الوجود » ، يسميه أيضا « مادة » أو « هيولى » • والمادة أو الهيولى ليست الا القابلية للتصور والتشكيل ، أو التشخص • وإذا كانت بداية الممكن قابلية ، ونهايته وقوع بالفعل ، صبح أن يقال فى شأنه أيضا : بدايته مادة أو هيولى ، ونهايته شكل أو صورة •

(١) ابن سينا فى كتابه « الاشارات » ص ٢١٤ ربما يشير الى ذلك بقوله : « تنبيه : تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبرامته عن السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، لم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب اشرف وأوثق • أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من الوجود ••• والى مثل هذا أشير فى الكتاب الالهى : « سترهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » (فصلت : ٥٢) — اقول هو حكم لقوم • ثم يقول : « او لم يكف بريك انه على كل شىء شهيد » (فصلت : ٥٣) — اقول هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه •

اما « واجب الوجود » أو « الوجود الواجب » : فهو المقابل « لممكن الوجود » ، والمغاير له • والعقل يتصوره بالضرورة (١) عند تصوره الممكن : لأن انتقال الممكن من حال القابلية الى حال الوقوع يستدعى حركة ، والحركة ليست ذاتية له ، كما تقدم فى خصائصه • لا بد إذن أن تكون من أمر خارج عنه • وإذا فرض أن هذا الأمر الخارج عنه من نوعه ، أى ممكن أيضا ، لزم فيه ما لزم فى الممكن الأول ، وقيل فى شأنه هنا ما قيل فى شأن ذلك هناك • • وهكذا ، حتى ينتهى الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له أو دور ، واما الى تصديق بوجود أمر آخر ليس من نوع ممكن الوجود •

والذى ليس من ممكن الوجود هو ما لم يكن له صفاته وخصائصه • وخصائص الممكن – كما تقدم – قابليته للوقوع ، وإفتقاره فى تحركه نحو الوقوع الى الغير ، وعدم ثباته واستقراره ، وعدم تمامه أو نقصانه • والذى ليس له هذه الخصائص هو ما كان له مقابلها • ومقابلها : الوقوع بالفعل ، أو « الوجوب » • وإذا كان هذا المقابل « واجب الوجود » ، أى واقعا بالفعل ، فمعنى ذلك :

– أنه غير متحرك ، لأن التحرك هو الانتقال من حال القابلية الى الوقوع • والواجب واقع بالفعل •

– ومعناه أيضا أنه غير محتاج الى الغير ، لأن تحركه اذا انتفى انتفى احتياجه الى الغير ، إذ الاحتياج كان من أجل الحركة ، فهو إذن قائم بنفسه •

– وكذلك معناه أنه ثابت ومستقر على حال واحدة ، لأن مرجع عدم الثبات وعدم الاستقرار هو انتقال الممكن من حال الى حال ، ومن طور الى آخر ، حتى يتم تصوره وتشكله • والواقع بالفعل ، أو « واجب الوجود » ، تام • وإذا كان تاما فهو على حالة واحدة ، مستقرة ثابتة •

– ومعناه أيضا أنه « واحد » ، لأنه لو كان متعددا – اثنين فأكثر – لكان هناك تغاير بين أفراديه بقدر عددها ، إذ مقتضى التعدد التغاير • والمغايرة بين أفراد الواجب ، اذا كان متعددا ، لا تكون الا بصفات الممكن • إذ ليس هناك نوع ثالث من « الوجود » حتى تكون المغايرة بصفاته أيضا ، لأن الفرض أن « الوجود » : اما واجب أو ممكن • وإذا كانت المغايرة بصفات

(١) وهذا معنى الاستدلال بـ « ممكن الوجود » على « وجوب الوجود » • وهو المعروف بدليل الامكان . Kontiugenz-Argument .

الممكن ، لزم أن يكون من افراد « واجب الوجود » ما يحمل صفات الامكان ، وعندئذ يكون واجبا وممكنا معا ، وهذا تناقض . لأن صفات أحدهما لا تجمع صفات الآخر فى شيء واحد . فالضدان لا يجتمعان ، إذ يلزم حينئذ أن يكون هذا الشيء « الواجب - الممكن » واقعا وقابلا لأن يقع ، غير محتاج الى الغير ومحتاجا له ، وثابتا وغير ثابت . الخ .

— كما أن من معانى « واجب الوجود » ومستلزمات مفهومه أن يكون « بسيطا » فى وحدته ، أى غير مركب من جزأين أو أجزاء . لأنه لو كان مركبا لكان هناك تعدد فيما تركيب منه . والتعدد بطبيعته يقتضى تغايرا . كما تقدم ، والتغاير يستدعى أن يكون أحد جزأيه ، أو أحد أجزائه ، على غير صفات « الواجب » . وغير صفات الواجب هى صفات « الممكن » . وبناء على ذلك ، إذا فرض تركيب « واجب الوجود » يكون مركبا من « ممكن » و « واجب » ، وهذا تناقض . وبطلان التناقض لا برهان عليه ، إذ هو بديهى . فما ادى الى التناقض يكون باطلا كذلك ، والذى ادى الى الباطل هنا فرض تركيب « واجب الوجود » ، فلزم أن يكون بسيطا ، وهو لذلك واحد من كل وجه .

و « واجب الوجود » اذن بمقتضى فرض « وجوبه » — كما سبق — يلزم أن يكون غير متحرك ، قائما بنفسه ، غير محتاج الى غيره ، باقيا على حال واحدة ، وواحدا ، وبسيطا فى وحدته .

وإذا كان « ممكن الوجود » — لأنه قابل لأن يقع ويتصور ويتشكل — قيل فى شأنه : بدايته « مادة » ونهايته « صورة » ، فواجب الوجود — لأنه واقع بالفعل — يقال عنه : انه غير مسبوق « بمادة » . إذ لو سبق بمادة لم يكن تاما من أول الأمر ، ولكن محتاجا الى حركة فى تمامه ، أى لكان « ممكنا » ولم يكن « واجبا » ، والفرض أنه واجب . وأرسطو يطلق عليه لهذا ، صورة محضة . وليس معنى « الصورة المحضة » سوى وجوب الوجود . وليس لوجوب الوجود معنى سوى أنه لم يكن ممكنا ، أى لم يكن قابلا لأن يقع ، ولا مادة قابلة للتصور والتشكل .

وكما يطلق أرسطو فى البحث المنطقى على « وجوب الوجود » صورة محضة ، يطلق عليه فى البحث الالهى لفظ الاله أيضا .

وكما يطلق على « ممكن الوجود » مادة وهىولى ، يجعله أصل العالم . ولكنه ليس ناشئا عن الله وهو « واجب الوجود » ، بل يراه قسيما له فى « الوجود » فحسب .

والذهن يربط بين الاثنين فى لحظة واحدة ، وينتقل من تصور أحدهما الى تصور آخر بدون إبطاء . وهما اذن متلازمان فى تصور الوجود ، فليس أحدهما سابقا فى الذهن والتصور والآخر لاحقا له فيه ، هما قديمان معا .

« والوجود » ، الذى هو المقسم بين الواجب والممكن ، امر ذهنى و « معلوم » (١) فحسب ، ليس واقعا فى الخارج . لأن الامكان وهو قابلية الوقوع أحد قسميه . فلا يصح أن يكون المقسم واقعا بالفعل وواجبا ، وفى الوقت نفسه أحد قسميه غير واقع وغير واجب .

والصلة بين « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فى نظر أرسطو ، وهى الصلة بين الاله وأصل العالم عنده فى بحث آخر ، ليست على نمط الصلة بين براهما والعالم فى الديانة البراهمية . كما أنها ليست على نمط ما بين « الوجود الواحد » والعالم فى نظر الايليين ، ولا على نمطها بين « المثل » التى هى « الوجود المطلق » والعالم الذى هو « الوجود المقيد » عند أفلاطون ، من : ان أحد الطرفين خير كله والآخر اما شر كله أو مزيج من الخير والشر . وانما هى صلة بين « التام » و « القابل » لأن يكون « تاما » ، هى صلة بين التام الجميل لتعامه وبين المتطلع لأن يكون تاما وجميلا ، هى صلة بين معشوق وعاشق .

واذا سعى المتطلع الى التمام ليصير تاما فمبعث سعيه ، أو مبعث حركته التى يسير بها نحو التمام هو ذات « التام » بالفعل وما عليه من جمال ، وما له من روعة وجلال لتعامه بالفعل ، مبعث ذلك جاذبية الصورة المحضة وكونها معشوقة .

فـ « واجب الوجود » ، لأنه تام وجميل ، محرك غيره عن طريق جاذبيته . وكونه معشوقا له ، محرك لـ « ممكن الوجود » نحو تعامه . ولكنه هو نفسه غير متحرك ، وغير متنقل من حال الى حال لأنه تام بالفعل . وأرسطو يصف « واجب الوجود » من أجل كونه محركا للممكن مع كونه غير متحرك :
بـ « المحرك الذى لا يتحرك » .

(١) لعمل رأى المعتزلة فى أن « الشيء » هو « المعلوم » متأثر برأى أرسطو فى « الوجود » . ولو كان تعبير الأشاعرة عن « الشيء » بـ « الواجب » بدل « الموجود » لكانت مقابلته لرأى المعتزلة أدق .

أما « الممكن » فيرى أن تحركه من طبيعه ، وإن كان دفع الحركة فيه من أمر آخر غير ذاته ، من « الواجب » نفسه • إذ ليس التحرك إلا الانتقال من حال إلى آخر ، وذلك من لوازم مفهوم الممكن - كما تقدم •

والإنسان كجزء من هذا العالم ، الذى أصله « الامكان » مستعد بطبعه لأن يكون كاملاً وقاماً فى إنسانيته • وليس هناك ما يملئ عليه طريق الكمال غير ذاته ، فالكمال ذاتى له وكامن فيه • والفريق بين فرد وآخر من أفراد الإنسان هو فى وجود العائق الخارج عن طبيعه الذى يحول دون وصوله إلى الكمال ، أو فى عدم وجوده فى طريقه نحو هذا الكمال : فالفقر الشديد ، كالترف الكثير ، من العوائق التى يراها أرسطو تحول بين الإنسان وبين وصوله إلى الكمال الإنسانى ، لأن كلا من الأمرين صارف لصاحبه عن التعلم وعن تحصيل المعرفة ، التى تلبية مطالب الجسم • والمعرفة فى نظره هى وحدها طريق الإنسان نحو الكمال فى الإنسانية •

وإذا تطور الإنسان فى المعرفة ووصل فى مراتبها لأن يكون صورة إنسانية خالصة ، أى عقلاً خالصاً - كما إذا وصل أى نوع آخر إلى صورته النوعية - فقد صار شبيهاً بالصورة المحضة للعالم كله ، وهى واجب الوجود • لأنه عندئذ صورة محضة لنوعه ، أو قد صار شبيهاً بالاله ، لأن الهة هو واجب الوجود ، وهو الصورة المحضة أيضاً •

وأرسطو إذ يصف الإنسان الذى أصبح صورة تامة ، أو صورة خالصة فى الإنسانية - وهو الفيلسوف فى نظره - بأنه شبيه بالاله ، لم يقصد إلى أن مثل هذا الإنسان ينتقل من العالم المشاهد إلى عالم آخر وراءه ، فضلاً عن أن « يتحد » بما فى هذا العالم الآخر هناك •

وإذا ربط أرسطو فى بحثه الإلهى بين الله والعالم ، أو فى بحثه المنطقى بين الواجب والممكن على النحو الذى ذكرنا ، لم يبلغ فى هذا الربط حد أن يدعى أن الهة « حال » فى العالم ، والواجب « حال » فى الممكن ، إذ الاتصال عنده بين الطرفين اتصال ذهنى فحسب ، منشأه التقابل فى التصور ، وهذا التقابل هو تمام أحدهما ، وعدم تمام الآخر مع استعداده للتمام • فليس أرسطو فى نظريته إلى « الوجود » من القائلين بـ « الحلول » ، ولا بـ « الاتحاد » •

وسبب المغايرة بينه وبين من سبقوه من الفلاسفة فى النظرة إلى « الوجود » هو سيطرة الاتجاه الطبيعى على تفلسفه •

ففى اللحظة التى ربط فيها بين الاله والعالم (بين الصورة المحضة والمادة ، أو بين الواجب والممكن) ، لم يجعل العالم فى بدايته ونهايته تابعا للاله ، كما يجعل لهذا الاله ارادة فى هذا العالم ، ولا توجيها للانسان فيه .

والواجب والممكن فى نظره موجودان ، ومشتركان فى الوجود (١) . ووجودهما متصور معا فى لحظة واحدة ، على معنى أن أحدهما لا يسبق الآخر فى هذا « الوجود » عندما يتصوره الانسان . فليس أحدهما متقدما بالزمان والآخر متأخرا عنه به ، أى ليس بينهما قدم وحدوث بالزمان . كما أن أحدهما لم يكن ناشئا عن الآخر ، فليس بينهما قدم وحدوث بالذات . ووجوب الممكن - أى وقوعه وتشخصه وتصوره - هو الحادث فيه ، لكن وجوده نفسه مرتبط فى تصور الذهن بوجود الواجب - كما ذكر من قبل .

والانسان - وهو جزء من هذا العالم - غايته كامنة فى ذاته ، وحركته نحو هذه الغاية من طبيعه . وهو أن وصل الى تمام غايته ، بأن يكون صورة محضة أو صورة خالصة لنوعه الانسانى ، كان مستويا مع الاله فى وضع واحد .

وأرسطو اذن فى نظره الى « الوجود » يعارض نظرة الأديان كلها اليه، كما يعارض نظرة الايليين ونظرة افلاطون من فلاسفة الاغريق اليه (٢) .

(١) ولكن لا على معنى أن هناك فى الخارج بينها شيء هو قائم فيهما ، بل فقط على معنى أن لفظ الوجود ومعناه الذى فى الذهن ، والخط الذى يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعمهما ، وهما مشتركان فيه . فشمول معنى الوجود الذى فى الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذى يكتب هذه اللفظ لهما ، فهما مشتركان فى هذا . وأما فى نفس ما يوجد فى الخارج ، فانما يشتهان فيه من بعض الوجوه . واشتراك الواجب والممكن على هذا النحو ، كان سائدا لدى فلاسفة المسلمين والمشتغلين منهم بعلم الكلام بعد سيطرة المنهج الفلسفى على البحوث الكلامية .

كما كان سائدا عند رجال الكنيسة فى القرون الوسطى ، فينسب الى توماس فون اكفينر أنه يقول :

Der Begriff des Seins trifft auf gottliche und geschöpfliche zu ; aber nicht in gleicher Weise.

(ص ٨٦ من كتاب « المصطلحات الفلسفية » لـ Otto Willmann ، الطبعة الثالثة ميونخ) .

(٢) Schelling (١٧٧٥ - ١٨٥٤) يقوم فلسفة أرسطو فيما يلى :
« بداية فلسفته التجريبية ، ونهايتها التفكير الخالص . وهى كلها فكر متنازع بوساطة التحليل لعناصر سابقة تتبع الطبيعة أو العقل الانسانى » .

ص ١٢٧ من كتاب « الاصطلاحات الفلسفية الرئيسية فى تواردها التاريخى » لـ Otto Willmann .

عند الرواقيين :

والرواقيسون - وبالأخص رجال المدرسة القديمة ، وفي مقدمتهم زينون Zenon (١) ، وخريسيب Chaysippos (٢) - تأثروا في بحثهم « الوجود » بأن الوجود على سبيل الحقيقة جسمى ومادى ، وما ليس بجسمى ولا مادى ليس بموجود على سبيل الحقيقة . والزمن وهو مقياس الحركة ، والمكان الخالى - الذى ينكرونه داخل العالم ويعترفون به كمحيط له فحسب هما امران غير موجودين على سبيل الحقيقة فى رأيهم ، لأنهما ليسا بجسمى ولا مادى .

وهذا الوجود الذى هو جسمى أو مادى يتنوع الى نوعين : منه ما هو فاعل مؤثر ، ومنه ما هو منفعل متأثر . والأول مادته رقيقة ، والثانى مادته غليظة . ومع التفرقة بين النوعين من كون أحدهما فاعلا ومؤثرا ، والآخر منفعلا أو متأثرا ، وكون الأول رقيق المادة والثانى غليظها - مع هذه التفرقة يرونهما متصلين ببعضهما عن طريق أن أحدهما يوجد فى الآخر ويحل فيه . فربقيق المادة يوجد فى غليظها ، والفاعل ليس خارجا عن المنفعل ، بل هو حال فيه .

وهم ، من أجل قصرهم « الوجود » على الجسمى أو المادى ، عرفوا بـ « الماديين » . ومن أجل عدم فصلهم بين نوعيه المؤثر والقابل ، وادعائهم أن كلا منهما متصل بالآخر على النحو السابق ، لقبوا بـ « الموحدين » واعتبروا من أصحاب « وحدة الوجود » Monis mus .

والمؤثر عندهم من نوعى « الوجود » يسمونه عقلا (Logos) أو روحا (Pneumna) ، ويطلقون عليه الاله كذلك . وقد يطلقون عليه جوهرًا فيه الاله أو العقل . أما المنفعل أو القابل فيسمونه جوهرًا بلا كيف ، ويسمونه أيضا مادة على الإطلاق .

ويجعلهم الاله الفاعل متصلا بالمنفعل القابل ، عدوا من أصحاب مذهب الاتصال ، أى من أصحاب الرأى القائل باتصال الاله بالعلم وبوجوده فيه . Pantheismus Immanenz .

(١) عاش بين ٢٣٦ : ٢٦٤ ق م .

(٢) عاش بين ٢٨١ : ٣٠٨ ق م .

واتصال المؤثر فيه ، واتصال الفاعل بالقابل ، أو اتصال الاله أو العقل أو الروح بالعالم ، ليس على معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال فى الثانى ، بل على معنى أن اتصال المنتشر المذائب فيه وكل جزء من أجزائه .

فـ « الوجود » عندهم مادى ، والاله والعالم ماديان . والاله والعالم متصلان ، ووجودهما واحد . ومن نار الاله أو روحه ينشأ العالم ، ويرجع اليها ، ثم يتكون عنها ثم يرجع اليها ، وهكذا (١٠٠) .

وهم اذن من اصحاب « وحدة الوجود » ومن اصحاب « حلول » الاله فى العالم ، ومن اصحاب « اتحاد العالم » فى نهاية وجوده بالاله . ويخالفون من سبقهم فى بحث « الوجود » فى جعلهم الاله والعقل ، وكذا المعانى الخلقية ، امورا مادية (٢) .

عند اصحاب افلاطونية الصديقة :

افلاطون :

قد سبق (٣) أن وضعنا رأى افلاطون فى « الوجود » ، ومحصله : انه يرى « وحدة الوجود » ، على معنى أن « الأول » وهو الطبيعة العليا الخيرية الكاملة متصل بالمادة التى يتكون منها هذا العالم وغير منفصل عنها ، وأن العالم تدرج فى وجوده عن هذا « الأول » ، واليه يرد فى النهاية و « يتحد » به .

(١) يتكون العالم عندهم بتحول الروح أو النار الالهية الى هواء وماء . اما الماء فيتحول جزء منه الى تراب ، والجزء الآخر يتبخر فى الهواء لتشتعل منه نار من جديد . والتراب والماء هما غالبا العنصران المقابلان للآثر ، والهواء والنار هما غالبا العنصران المؤثران . وبعد فترة من الزمن يسترجع الله كل شيء فى الكون بمقتضى حريق عام ، ومن هذه النار الالهية يخرج العالم من جديد . ولهى نشأة العالم وبقائه تسيطر الضرورة التى هى القدر . والقدر والقانون الطبيعى سواء ، أو هو والعقل الالهى سواء .

(٢) والنفس الانسانية فى نظرهم جزء من الاله ، وهى منحدره عنه . فهى مادة رقيقة ، ولذا فهى مؤثرة . وهى النفس التى نشعر بحرارتها فينا ، والتى تمنح الجسم الصورة والمشكل . وتبقى بعد الجسم ولكنها تقنى . ويقاؤها فقط الى اشتعال لهب العالم . واقسامها : الحواس الخمس ، وقوة الكلام ، وقوة الاقتناع والاعتناع ، وتلك القوة التى محلها القلب . ويتبعها التصور والتشهى والعقل . وبالرغم من كونها منقسمة الى هذه الأقسام هى واحدة فى ذاتها .

(٣) عند الكلام عن « وحدة الوجود » : فى الكتاب الاول .

ولكنه لم يقل بـ « الحلول » ، أى بحلول « الأول » فى المادة التى هى أصل العالم ، كما قالت الرواقية ، لأن « الأول » فى نظره ، تام الخيرية ، والمادة فى مقابلة شر كلها ، واتصالهما ببعضهما جاء فقط عن طريق « تدرج » الموجودات فى صدورهما عن الأول . والمادة فى وجودها كانت الحلقة الأخيرة فى سلسلة الموجودات التى نشأت جميعها عنه بطريق التدرج . ومن هنا كانت المقابلة تامة بينها وبين الأول ، ولكنها مع ذلك لم تكن منفصلة عنه ، لأنها الطرف الأخير فى ترتيب الموجودات التى هى متصلة بعضها ببعض من جهة ، ومتصلة كلها كذلك بـ « الأول » عن طريق صدورهما وقيضانهما عنه من جهة أخرى .

برقلس :

أما برقلس - وهو من رجال الأفلاطونية الحديثة - وقد تقدم رأيه أيضا (١) - فيؤكد « وحدة الوجود » التى قامت عليها فلسفة هذه المدرسة : إذ أفلاطون المصرى مؤسسها ، عندما قال بصدور العالم عن « الأول » ، لم يذكر صراحة أن العالم كان كامنا فيه ، وإن قال بخروجه منه وانتهائه إليه . ولكن برقلس وضح كمون العالم فى « الأول » ، الأمر الذى يدل على شدة الاتصال به ، كما قال بخروجه منه وعودته إليه . وفى حال خروجه منه وظهوره عنه ذكر أنه لم تنفصم بسبب ذلك عرى الاتصال بينهما ، لأنه لم يزل باقيا فيه ، إذ خروجه كان عن طريق الفيضان عنه ، وعودته ستكون بالاتكماش فيه ، مما يدل على عدم وجود هوة بينهما على الأقل .

عند المسيحيين العقلين :

والمسيحيون العقلين (٢) ، وهم الذين تأثروا فى شرحهم للمسيحية بالفلسفة الاغريقية ، رأوا أن « الوجود » على سبيل الحقيقة ، أى الكامل الباقى هو الله ، وأنه بهذا الاعتبار واحد غير متعدد . أما العالم فى نظرهم فليس وجوده على سبيل الحقيقة لأنه متغير فان .

ومن أجل هذه التفرقة على هذا النحو تراهم يجعلون عيسى عليه السلام الصلة بين الله والعالم ، أى بين الوجود على سبيل الحقيقة والآخر

(١) فى ص ١٢٧ من الكتاب الأول .

(٢) تقدم رأيهم فى الكتاب الأول عند معالجة مشكلة الاتانيم .

غير الدائم . وهو فى نظرهم ملتقى الله والعالم : فيه كلمة الله ، ومع ذلك هو انسان . فهو آخذ بطرف من الله لأنه كلمته ، وبطرف من العالم لأنه انسان ، ولكنهم مع التمييز بين نوعين من « الوجود » لا يقولون « بطول » أحدهما فى الآخر ، أى بطول الله فى العالم – كما يقول البراهميون أو الرواقيون .

ولأنهم تأثروا بأفلوطين فيما قاله فى « أول » موجوداته ، من أنه : واحد من كل وجه ، اعترض طريقهم فى تطبيق هذه « الوحدة » على الله عندهم ما وصفه به الانجيل من العلم والحياة ، اذ كيف يتم أنه واحد من كل وجه مع وصفه بصفات ايجابية ؟ فمقتضى اتصافه بها . . . عدم بساطته فى التصور الذهنى . على الأقل . وكان رأيهم فى حل هذا الاعتراض – وهو نوع من التوفيق بين الدين والفلسفة – أن جعلوا العلم والحياة حالين للذات ، التى هى « الوجود » على سبيل الحقيقة ، والتى يراد لها الوحدة من كل وجه . ويجعلهم العلم والحياة حالين للذات ظنوا أنهم أرضوا الدين ، لأنهم قالوا بما قال به الكتاب المنزل ، وأنهم كذلك أرضوا الفلسفة التى بالغت فى بساطة « وحدة » الأول ، لأنهم لم يجعلوا لهما مدلولين مستقلين بجانب الذات حتى لا يكون هناك تعدد فى مرتبتهما . وبذلك بقى الاعتراف بوحدة الأول غير متاوىء للاعتراف باتصافه بصفات .



والى هنا – قبل عرض رأى الفلاسفة الاسلاميين فى « الوجود » – نجد أن الآراء فيه على تشعبها ، ترجع الى مذهبين :

الى مذهب « الوحدة » ، Manismus : الذى يرى عدم انفصال الله عن العالم ، أو عدم انفصال المبدأ السامى الكامل عن الأصل الآخر المقابل له ، كما يرى أن العالم صادر عنه وينتهى اليه . ووراء هذين الأساسيين – وهما عدم الانفصال ، ووحدة المبدأ والمنتهى – يختلف أصحاب هذا المذهب ما بين قائل بال طول Immanenz ، كالبراهميين ، واتباع اكزيتوفان من أصحاب المدرسة الايلية ، والرواقيين ، أو قائل بعدمه كرجال الافلاطونية الحديثة .

والى مذهب التفرقة أو « الاثنينية » ، Dualismus : وهو مذهب افلاطون وأرسطو . وافلاطون فى تفرقته يعبر بـ « وجود » مطلق وآخر مقيد ،

بينما أرسطو يقول بـ « وجود » واجب وآخر ممكن . وكل منهما يرى أن الاله خارج عن هذا العالم Transzendenz (١) .

عند فلاسفة المسلمين :

وفلاسفة المسلمين — بهذا الوصف — لا بد أن يراعوا في تفلسفهم وفي عملهم العقلي على العموم : سواء في مشكلة الوجود أم في غيرها . . ما جاء به القرآن الكريم وأتت به السنة الصحيحة ، سواء ما تعلق بذلك وبغيره مما يكون موضع بحث عقلي لهم ، لأنهم لم يكونوا أصحاب نزعة عقلية فحسب ، بل قبل ذلك كانوا حريصين على أن يكونوا مسلمين في الصف الأول في الجماعة الإسلامية . وحرصهم على هذا ، كثيرا ما دفعهم إلى أن يرموا مخالفيهم بالجهل وقلة الفهم للدين .

ففي مشكلة « الوجود » هنا ، إذا ارتضوا رأيا من الآراء الاغريقية فيها ، فانما يرتضون ما هو موافق للإسلام فيها بالضرورة . على أنه إذا لم يكن الرأي الاغريقي الذي ارتضوه ملائما كل الملازمة لما يبدو نظيرا له في الإسلام . . ركزوا عملهم العقلي قبل كل شيء في توضيح الملازمة بينهما . كما سبق أن ذكرنا أن التوفيق بين الدين والفلسفة كان أهم مظهر من مظاهر تفلسف المسلمين (٢) .

(١) ومع قول هذين الفيلسوفين معا بالاثنيانية في الوجود ، وتعبيرهما عن كل طرف من طرفي هذه الاثنيانية بعبارة خاصة :

فإن أفلاطون في اثنيانيته أصرح من أرسطو . . لأنه يرى وجود الطرفين : وجود « المثال » ووجود « الظل » وجودا خارجيا بينهما صلة وهي فقط أن وجود « الظل » مرتبط ومقيد بوجود « مثاله » وليس العكس . ومن هنا كان وجود « المثال » وجودا مطلقا ، ووجود « الظل » وجودا مقيدا . وقد يشرح الاطلاق والتقييد على معنى آخر .

أما أرسطو : فإنه أن قال بـ « واجب » الوجود و « ممكن » الوجود ، وهما طرفان ونوعان في الوجود ، إلا أن وقوع الممكن عنده معناه حلول الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنده ، وهما اسمان للواجب أيضا ، فيما يسميه مادة أو امكانا . فليس وجود أحدهما في الخارج مستقلا عن الآخر ، بل وجود المفهوم أو الصورة أو الماهية خارجا ضمن وجود اسماء الشخص في الخارج ، أو ضمن الهوية . (كتاب « نظرة عامة في تاريخ الفلسفة » ، ج ١ ص ٣٧٩ ، Ueberweg ، وكتاب « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٧١ August Messer) .

(٢) كما سبق في هذا الكتاب .

وأذا استعرضنا من آيات القرآن الكريم المتعلقة بـ « الوجود » ، وجدناها تدل في ظاهرها على أن الاسلام :

يرى « اثنيئية » في « الوجود » ، ويفرق بين طرفيها •

كما نجده لا يبالغ في رخص النوع الرخيص منهما :

لأنه كسدين لابد أن يرى تفرقة في الوجود ، إذ هذه التفرقة أساس العبادة والتكيف في كل الأديان • وباعتداله في التفرقة كان متميزا عن كثير من الديانات الأخرى التي بالغت في تحقير أحد طرفي الوجود •

فمن الآيات التي يدل ظاهرها على « اثنيئية » الوجود قوله تعالى في سورة البقرة :

« وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقريا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين • فاذلهم الشيطان عنها فأخرجهم مما كانوا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » (١) •

وقوله فيها أيضا :

« ... فمن الناس من يقول رينا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق • ومنهم من يقول رينا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » (٢) •

وقوله كذلك في سورة آل عمران :

« وما كان للنفس أن تموت إلا بأذن الله كتابا مؤجلا ، ومن يرد ثواب الدنيا فؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة فؤته منها ، وسنجزى الشاكرين » (٣) •

ففي الآية الأولى ذكر نوعا من الوجود باسم « الجنة » ، وذكر النوع الثاني منه باسم « الأرض » • وفي الآيتين الأخريين ذكر أحدهما باسم « الدنيا » ، وثانيهما باسم « الآخرة » •

(٢) البقرة : ٢٠٠ ، ٢٠١ •

(١) البقرة : ٣٥ ، ٣٦ •

(٣) آل عمران : ١٤٥ •

ومعنى التفرقة فى الوجود بنكر نوعين منه ، أن أحد هذين النوعين
يمتاز عن الآخر بصفات تعد غاية يتطلع نحوها الآخر ويسعى إليها • واحد
النوعين فيما ذكره القرآن الكريم – وهو الجنة أو الآخرة ، يمتاز فى القيمة
والاعتبار عن النوع الثانى – وهو الأرض أو الدنيا • وفى هذا التمييز يقول
الله سبحانه وتعالى فى سورة آل عمران : « زين للناس حب الشهوات من
النساء والبنين والمغانيم المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام
والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب • قل أوئنبكم
بخير من ذلكم ، للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين
فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد » (١) •

ويقول فى هذا المعنى كذلك :

« لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد • متاع قليل ثم ماواهم جهنم ،
وبئس المهاد • لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين
فيها قزلا من عند الله ، وما عند الله خير للآبِرار » (٢) •

ويقول فى سورة الأنعام :

« وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ، وللدار الآخرة خير للذين يتقون ،
افلا تعقلون » (٣) •

ولكن مع تفضيل الاسلام لأحد نوعى « الوجود » عن الآخر ، كما هو
ظاهر هذه الآيات الكريمة ، لم يلغ اعتبار النوع الآخر ويسلبه كل قيمة •

وفى ذلك يقول جل جلاله فى سورة المائدة :

« يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعبدوا ،
إن الله لا يحب المعتدين » (٤) •

ويقول فى سورة الأعراف :

« يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ،
إنه لا يحب المرففين • قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من

(٢) آل عمران : ١٩٦ - ١٩٨ •

(١) آل عمران : ١٤ ، ١٥ •

(٤) المائدة : ٨٧ •

(٣) الأنعام : ٣٢ •

الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك
نفصل الآيات لقوم يعلمون » (١) .

فاذا انتخب من عرفوا في الجماعة الاسلامية باسم فلاسفة المسلمين من
آراء الاغريق في « الوجود » - ان بقي لهم الاختيار - انتخبوا منها ما يقول
بـ « الاثنينية » فيه ، أو ما يبدو ظاهره على أنه « اثينيني » . وهذه الآراء
في جملتها ، من نشأة التفلسف عندهم الى وفاة أرسطو ، لم تخرج فيما
يتعلق بـ « الوجود » عن واحد من أمرين : اما القول بـ « الوحدة »
Monismus ، أو القول بـ « الاثنينية » Dualismus .

ولفلاطون كان « اثينينا » في الوجود ، وأرسطو يبدو فيه كذلك ،
ومذهبهما كان المذهب المفضل عند فلاسفة المسلمين المشائين أو المنطقيين
منهم . والكندي ، والفارابي ، وابن سينا - لأنهم مشائيو الاسلام - كانوا
تبعاً لذلك أفلاطونيين أرسطوطاليسيين في مشكلة « الوجود » . والفرق بين
ثلاثتهم ليس اذن في الاتجاه ، بل في توضيح الفكرة الفلسفية وتقصيلها ، ثم
في دقة الملاءمة والتوفيق بين الاسلام والفلسفة في هذا الاتجاه ، ان بدا
عدم اطراد أو عدم استمرار في الموافقة عند وضع أحد الرايين ونتائجه
امام الراي الآخر ونتائجه .

الكندى

الوجود :

الكندى (١) وهو المشائى الأول فى الاسلام والفيلسوف العربى ،
« اثنينى » فى فكرة الوجود • على معنى أنه يفرق بين نوعين فيه ، على نمط

(١) هو الملقب بالفيلسوف العربى والمشائى الاول فى الاسلام ، كما يقول عنه القفطى
فى كتابه « اخبار العلماء باخبار الحكماء » ، (ص ٢٤١ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة
١٣٢٦ هـ) : « ولم يكن فى الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاينة علوم الفلسفة حتى سموه
فيلسوفاً غير يعقوب هذا » • وهو أبو يعقوب بن اسحاق الكندى ، من قبيلة كندة المشهورة ،
التي كان موطنها جنوب جزيرة العرب •

ولم يعرف وقت مولده بالضبط ، بل وجد على العموم فى آخر القرن الثانى للهجرة
(فى أول القرن التاسع الميلادى) • وقد ولد بمقر أبيه ، مدينة الكوفة فى ذلك الوقت . اذ كان
حاكماً عليها • ولما شب أخذ بقسط وافى من الثقافة العربية فى مدينة البصرة ، اذ كانت
موطنها ، وبما لا يقل عن هذا القسط أو يزيد من الثقافة الأجنبية : الفارسية واليونانية فى
مدينة بغداد على معلمين من الفرس والصريان • وكانت معارفه لذلك كثيرة ومتنوعة •

- وقد ألف الكندى ، بعد ما اطلع على هذه الثقافات ، فى كثير من موضوعات العلوم .
- فمما ألفت فى الفلسفة : كتاب الفلسفة الأولى فيما وراء الطبيعيات والترجيد ،
ورسالة فى أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات •
- وفى المنطق : رسالته فى مدخل المنطق ، ورسالته فى المقولات العشر •
- وفى الفلك : رسالته فى المناظر الفلكية •
- وفى الطب : رسالته فى الغذاء والدواء المهلك •
- وفى الجدل : الاحتراس من خداع السوفسطائية •
- وفى النفس : رسالته فى أن النفس جوهر بسيط ، ورسالته فى ما للنفس لكره وهى
فى عالم العقل قبل كونها فى عالم الحس •
- وفى الأخلاق : رسالته فى الأخلاق •
- وفى الأبعاد : كتاب الآلة التى تستخرج بها الأبعاد والأجرام •

ويرى أن جميع مؤلفاته تبلغ مائتين وخمس وستين رسالة ، احصاها دكتور فليجل
Fluegel فى كتابه « الكندى » ، نقلاً عن أبى يعقوب النديم • ولكن فقد معظمها ،
ولم يبق منها الا النذر اليسير •

ما جاء به ظاهر القرآن ، وعلى نحو ما عرف به أفلاطون وأرسطو .

□

ومع أنه ألف في كل معارف وقته تقريباً إلا أن نفسه كانت تميل بصفة خاصة إلى الرياضة . ولذا ينسب إليه هذا القول : « لا سبيل إلى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . ولعل حبه للرياضة ، هو السبب الذي يشرح لنا ما يعزى إليه من أنه كان يفضل الثقافة الأجنبية على الثقافة العربية . إذ أن الأولى كانت تمثل طبعاً العنصر العلمي ، حسبما يتطلبه مقياس الرياضة في البحث من الدقة والتحديد .

وهو في هذا مقلد بأفلاطون ، إذ ينقل عنه في برنامج تربيته للدولة وطبقاتها أنه كان يوصي بتعليم الرياضة لمن في سن السادسة عشرة إلى الثامنة عشرة ، لأنه يرى أن تعلمها مقدمة ضرورية للفلسفة « الميتافيزيقية » ، وكانت هذه الفلسفة عنده في القمة . ويجب لهذا أن يكون الحكام من الفلاسفة . وفهم ذلك من أفلاطون على أنه متأثر بمذهب الفيثاغوريين . لا على أنه يقصد تحويل اتجاه التأييد العلمي من النظرى الصرف إلى الرياضى . وبعض الباحثين اعتقد مثل هذا في جانب الكندي ، وصرح بأنه مقلد لأفلاطون فيه .

وهو لم يكن مؤلفاً فحسب ، بل كان مع ذلك مترجماً من أشهر المترجمين لكتب الثقافة الأجنبية في عصر بني العباس ، وكان مع ذلك مصححاً أيضاً لما ترجمه بعض السريان . ويعزى إليه ترجمة كتاب « فقه أرسطو » أو « ثيولوجيا » . ولم يبلغ هذا الشأن إلا بعد أن تعلم بعض اللغات الأجنبية وحنق فيها . ويقال أنه كان يتقن اليونانية بصفة خاصة .

ويحكى دى بور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، (ص ٩٢٤ تعريب الاستاذ أبو ريده طبع مطبعة التاليف والترجمة سنة ١٩٢٨) : « أنه لم يقنع بترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها ، وحاول أصلحه وشرحه » .

وينقل اللفطى في كتابه السابق (ص ٢٤٦) عن أبي جليل الأندلسي : أن الكندي « ترجم من كتب الفلسفة الشيء الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستعصى العويص » .

والكندي خدّم المأمون والمعتصم والمتوكل ، إلا أنه اضطلع في زمن هذا الأخير ، وصودرت مكتبته مدة طويلة عندما اشتدت العاصفة ضد أهل الرأي من المعتزلة ، وكثير من حاملي لواء الثقافة العقلية الأجنبية . فالتاريخ يحدث أن المتوكل لم يتهج على غرار المأمون في تأييد مذهب الاعتزال ، بل ذهب إلى حد كبير في إعادة الكلمة لأهل النص ، وتحقيقاً لذلك حمل في قسوة على كل مخالف لهم .

ولما كان الكندي من قادة مذهب الاعتزال ، وله في خدمته وخدمة الدفاع عن العقيدة مواقف مشهورة – أجلها الرد على بعض الفرق الدهرية التي كانت تنكر في وقته الرسالة الإلهية على أساس الاكتفاء بالعلم الانساني في الإرشاد – لم يجد بداً من الفرار من بغداد ، عاصمة الخلافة وموطن الثقافات ، إلى أطراف المملكة الإسلامية . ويقال : أنه لم يعثر منذ ذلك الحين على كنز يقيه شرور الأيام . ولذا مات في حالة سيئة .

ويرجح المؤرخون أن تكون وفاته حصلت في سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٠ م) . والاسناد الأكبر

ولكن ، اهو عبر عن النوع الممتاز منه بالوجود « المطلق » ، وعن الآخر المقابل له بالوجود « المقيد » ، فيكون بذلك أفلاطونيا في التعبير ؟؟

أم اختار عبارة « واجب » الوجود للأول ، و « ممكن » الوجود للثاني ، فيكون أرسطيا في الصياغة ؟؟

والقطع باسناد أحد التعبيرين له يتوقف على النص الوارد في كتبه متعلقا ببحث هذه المشكلة . ومع الأسف لا نستطيع بيان ذلك ، لعدم وجود مصادره الأصلية بين أيدينا ، لا عن تقصير في البحث عنها ولكن لكثرة ما فقد منها . ومع اننا نفتقد هذه المصادر التي كنا نقطع عن طريقها بنسبة أحد للتعبيرين له ، فانا نرجح لتلقيبه بـ « المشائي » فيما كتب عنه ، انه كان أرسطي التعبير في آرائه في « الوجود » .

ووجود « الواجب » في نظره هو الوجود على سبيل الحقيقة Real وهو وجود الله تعالى . أما العالم ، لأن أصله الامكان ، فوجوده طارئ ، وليس ذاتيا . هو منحة له من غيره ، واستمرار قيامه به مرتبط بغيره كذلك . وهذا الغير هو ما وجوده على سبيل الحقيقة ، أو هو « واجب » الوجود بذاته .

وبهذه التفرقة ، كان الذي وجوده على سبيل الحقيقة واحدا ، غير متعدد . ووصف الكندي له بالوحدة معناه وصف واجب الوجود نفسه بالوحدة . ووصف واجب الوجود بالوحدة لا يمنع تقرير الاثنيتية بينه وبين أصل هذا العالم . بل هو نفسه تقرير هذه الاثنيتية لأنه تأكيد لقطع الشركة بينه وأصل هذا العالم . والقرآن نفسه ان وصف الله بالوحدة في قوله : « والهمم الله واحد ، لا اله الا هو الرحمن الرحيم » (١) - لا يتعارض وصفه له بذلك مع كونه نوع الوجود الى نوعين ، كما سبق .

الرحوم مصطفى عبد الرازق في كتابه « فيلسوف العرب والعلم الثاني » ص ٥١ ، يرجح ان تكون وفاته في سنة ٢٥٢ هـ .

ومن هذا العرض الموجز لحياة الكندي يمكن ان نستخلص منه ظواهر ثلاث :

- انه لم يتخصص في علم من العلوم .
- وانه كان يميل الى الرياضة .
- واخيرا انه كان من اهل الاعتزال ، ومن اصحاب الرغبة العقلية .

(١) البقرة : ١٦٣ .

وجود العالم - إذا كان أصله الامكان ، وكان هذا الوجود طارئاً عليه وليس ذاتياً له - معناه إذن تحقيق « ماهياته » (أنواعه) ، وصيرورتها « هويات » بفعل ما وجوده على سبيل الحقيقة من ذاته ، وهو واجب الوجود .

وإذا كان وجود العالم طارئاً على أصله (وهو الامكان) - وكان عبارة عن جعل ماهياته هويات ، أى عبارة عن تشخيص وتصديد لتلك المفاهيم التى قبل أن تتحقق كانت عامة أو كلية - ما الفرق بين هذا الرأى للكندى ؟ وبين ما ينسب الى افلوطين المصرى فى هذا الجانب ؟

ان الذى ينسب الى افلوطين هو : ان « المادة » هى العدم المطلق ، أى الشئ الذى لم يتحدد ولكنه قابل للتصديد والتشكل فى أشكال وصور مختلفة . ولأنها لم تتحدد كانت شراً . ثم تصديدها يأتىها من أمر خارج عنها وهو العقل ، لا من ذاتها . وفى نظره يتبع هذا التصديد الحكم عليها بالقيمة أو الخيرية ، بعد أن كانت شراً مطلقاً قبل أن تتحدد .

ليس طروء « الوجود » على أصل العالم (وهو الامكان) عند الكندى هو التصديد للمادة عند افلوطين ؟

ثم ليس منح العالم الوجود من أمر خارج عنه هو واجب الوجود عند الكندى ، يشبه تصديد المادة من قبل العقل عند افلوطين ؟

فى كلتا الحالتين هناك أمر خارج عن أصل العالم عند الكندى وخارج عن المادة عند افلوطين . اسمى من هذا الأصل وهذه المادة هو الذى منح الوجود أو أعطى التصديد ، وبالتالي هو المقوم لها (بالحكم عليهما بالخيرية) أو كان سبباً فى تقويمهما ، بعد أن كانا غير مستحقين بعض شبهة من مانحهما الوجود أو التصديد . وهذا الشبه هو : ان أصبحا الآن ، بعد الوجود أو التصديد ، فى وضع لا يقال فى شأنه : انهما على النقيض تماماً من مانحهما الوجود والتصديد .

هنا ، قطعاً شبه بين الرايين بما ذكرنا من أوجه الشبه .

ولكن : أردت الكندى رأى افلوطين هذا - ورأيه اما تعديل لرأى افلاطون ، أو لرأى أرسطو ، واما مزج لكليهما - فيكون حاكياً له ؟؟

أم أن هذا الذى ينسب اليه هو نتيجة توفيقه الخاص به ، بين الدين والفلسفة الاغريقية ، وهو عندئذ شبهه فقط برأى افلوطين ؟

وان فلسفة افلاطون - وهى مظنة احتمال لأن يكون توفيق الكندى بينها وبين الاسلام ، كما سبق أن ذكرنا - ترى ، من غير شك ، « الاثنينية » فى الوجود . وهى مع ذلك صريحة واضحة فيها ، لأنها ترى للمثال أو لـ « رب النوع » وجودا خارجيا مستقلا ، بجوار وجود أفرادها فى الخارج ، كما ترى أن وجود أفراد المثال ظل لوجود المثال نفسه . ولتبعية وجود أفراد المثال لوجود المثال نفسه ، كان وجوده أشرف من وجودها . ولكن مع اهتمام الفلسفة الأفلاطونية بالمثال ، لا تراه مؤثرا فى وجود أفرادها : فالمثال أو رب النوع فى نظر افلاطون غير فاعل وغير مؤثر على العموم (١) .

والكندى على فرض أنه قبل فلسفة افلاطون فى « الوجود » ، لا بد أن يضيف التأثير والفعل فى جانب النوع الكامل من نوعى الوجود عنده ، وهو وجود المثال أو رب النوع ، إذا أراد أن يستعيده الله فى الاسلام . لأن الاسلام يجعل التأثير فى الكون كله لله تعالى « يدع السموات والأرض ، وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون » (٢) ويقول عز وجل فى موضع آخر : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ، ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » (٣) . ويجب عليه كذلك ، إذا أراد أن يستمر فى متابعة افلاطون ويستعير منه النوع الثانى من الوجود عنده لوجود العالم فى نظر الاسلام ، أن يجعل فعل الله - الذى هو النوع الكامل من نوعى الوجود - متعلقا بالنوع الثانى : وهو وجود أفراد هذا العالم ، على معنى أن وجود هذه الأفراد أثر لفعل الله تعالى .

وبهذا يكون رأى الكندى فى الوجود ، اما توفيقا بين الاسلام والفلسفة الأفلاطونية - على فرض أنه قبل فيه افلاطون ، أو مزيجا من الاسلام وهذه الفلسفة .

وعلى فرض أنه فى رأيه هذا ، اتبع فلسفة أرسطو فى « الوجود » - وهى مظنة احتمال لأن يكون اتبعها أيضا كما سبق - فهذه الفلسفة وإن نوعت الوجود الى نوعين : الى « واجب » و « ممكن » إلا أنها لم تكن صريحة وواضحة فى « الاثنينية » ، ووضوح فلسفة افلاطون وصراحتها فيها ، أن لم تكن أميل الى مذهب الوحدة فى الوجود . إذ وجود « الواجب » وهو الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنده أمر ذهنى منطقى فحسب ، وتحققه

(١) صفحة ٥٣ ، ج ١ ، من كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Augusz Messer .

(٢) البقرة : ٢٨ .

(٣) البقرة : ١١٧ .

فى الخارج - فى رايه - يكون فقط ضمن الهوية أو المادة ، أو بعبارة أخرى ضمن افراده • فـ « اثنيانية أرسطو فى الوجود » اثنيانية بين طرفين : أحدهما ذهنى والآخر خارجى ، أو هى تؤول الى وحدة فى الخارج : جوهرها الهوية، والماهية (أو المفهوم ، أو الصورة) قائمة بها •

ولذا يقلل تعبيراً عن رأى أرسطو فى هذا : أن الماهيات الحقيقية للأشياء هى نفسها المفاهيم المنطقية عنده أيضاً • ومن أجل ذلك بقى كل من الماهية والمفهوم غير منفصل عن الآخر : أى أن الأمر الوجودى وهو الماهية الحقيقية بقى غير منفصل عن المفهوم المنطقى • وتبعاً لعدم انفصالهما توضع المفاهيم المنطقية ، فى فلسفته الميتافيزيقية ، موضع ما يسمى بالقوانين الطبيعية (الوجودية) عنده •

ويغض النظر عن هذه الوحدة التى ربما يؤول إليها مذهب أرسطو فى الاثنيانية ، فإن الكندى إذا اتبعه فى اثنيانيته ، واستعار منه « واجب الوجود » ، الله ، فلا بد أن يريد وجوده سبحانه وتعالى ، خارجاً عن الذهن ، وواقعاً وراء الفكر real • إذ أوصاف الاسلام لله تعطى أن وجوده أمر مقرر فى الخارج • ولكن الكندى - مع ذلك - فى استعارته « ممكن » الوجود لأصل هذا العالم ، ليس بحاجة فى ظاهر الأمر الى اضافة جديدة أو الى توفيق ، كما احتاج الى ذلك فى استعارة « الواجب » ، لأن أرسطو يرى « الامكان » وهو المادة قابلاً للأثر ، وأن كان محدث الأثر عنده هو الصورة أو المفهوم أو الواجب ، والعالم الذى استعير له الامكان منفعل كذلك فى نظر الاسلام ، وأن كان فاعله هو الله تعالى •

فنقطة توفيق الكندى بين الدين والفلسفة ، على فرض أنه اتبع رأى أرسطو فى « الوجود » ، هى جعل وجود « الواجب » أمراً واقعاً فى الخارج ، وراء الذهن والتصور •

ولا يصح أن يقال : أن الكندى ، فى فلسفته حول الله باعتبار كونه أحد طرفى الوجود ، جمع بين رأى أرسطو وأفلاطون ، فأخذ من الأول تعبيره « واجب الوجود » ومن الثانى رايه فى وجود « المثال » أو « رب النوع » ، وأصبح فى نظره يعبر عن الله بواجب الوجود كما عبر أرسطو ، ولكن وجود (الله) ليس فى حين الذهن فقط كما نظر أرسطو الى واجب وجوده بل وجوده فى الخارج وراء الذهن كما يرى أفلاطون فى وجود المثال أو رب النوع • لا يقال هذا ، تفسيراً لفلسفة الكندى حول الله ، لأن الاسلام نفسه ، قبل كل شيء ، يوحى بهذا الوجود الخارجى لله تعالى • فرأى الكندى فى

الوجود اقرب ان يكون توفيقا بين ارسطو والاسلام ، من ان يكون جمعا لرأى ارسطو وافلاطون ، وان كان مؤدى القولين فى الواقع واحدا ، وهو التعبير عن الله بواجب الوجود ، مع اعتبار وجوده خارجا وراء الذهن والفكر .

هذا اذا لم يثبت البحث التاريخى : ان الفلسفة التى اطلع عليها الكندى « فى الوجود » وردت اليه مزيجا من رأىى الحكيمين . عندئذ يقال انه فى فلسفته التى تحكى عنه حول « وجود » الله ، قلد فيها الفلسفة التى وردت اليه ، دون ان يكون له عمل عقلى ايجابى فيها ، لأنه الآن ليس فى حاجة الى توفيق بين الدين والفلسفة . اذ هذا المزيج الذى اتبعه وردده يرضى الاسلام الذى يدافع عنه ، ولا يتعارض مع ظاهر نص فى كتابه الكريم ، او سنة صحيحة للرسول عليه الصلاة والسلام .

ولكن ربما يصح ان يقال - كحكم عام بين رأىى الحكيمين : ان رأى افلاطون فى وجود المثل - وهو ان وجودها وجود خارجى - قريب من رأى الاسلام فى وجود الله ، وان تعبير ارسطو : بواجب الوجود وما يتضمنه من خصائص تتصل بمبدوله ، قريب مما ينشده الاسلام فى صفات الله من : الوحدة ، والبقاء ، والقدم ، وعدم التغير . الخ .

والآن نلقى من جديد ، السؤال الذى ذكرناه قبل ، وهو :

• ارد الكندى رأى افلاطون فى الوجود ؟ • ورأيه على كل حال تعديل لرأى افلاطون او تعديل لرأى ارسطو ، او مزيج من كليهما .

ام هذا الذى رأيناه له فيه (الوجود) - وهو يشبه رأى افلاطون - نتيجة توفيقه الخاص بين الدين والفلسفة ؟

ونأسف ، لانا لا نستطيع القطع بمعرفة احد الرايين له ، لندرة المصادر الأصلية لفلسفته بين أيدينا . ولكن اذا اتبعنا الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى قوله :

« والكندى هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين افلاطون وارسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين(١) »

(١) فى كتابه « فيلسوف العرب والعلم الثانى » : ص ٤٧ ، طبع دار احياء الكتب العربية ، سنة ١٩٤٥ .

ربما جاز لنا أن ندعى : أن نسبة الفعل الى « مثال » أفلاطون ، أو جعل وجود الواجب « لأرسطو » أمرا خارجا عن نطاق الذهن والتصور – بعد التعبير بأحدهما عن « الله » فى فلسفة الكندى – كان توفيقا منه بين الاسلام وفلسفة أفلاطون ، أو بين الاسلام وفلسفة أرسطو .

الكندى وفكرة الوساطة :

وإذا كان الكندى يقول :

بـ « ثنائية » الوجود ، وبتقسيمه الى واجب وممكن ، بناء على ترجيحنا فيما سبق . .

ويرى وجود « الواجب » أمرا مقرر خارج الذهن والتصور .

وأن وجود « الممكن » ليس من ذاته ، بل من امر خارج عنه هو « واجب » الوجود .

كما يرى أن الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود هى الصلة بين الفاعل والقابل ، وبين الواحد من كل وجه والمتكرر كثرة غير متناهية ، وبين الكامل والناقص ، والمتمحض للخير وغير المتمحض له .

إذا كان الكندى يرى هذا كله ، كيف تصور وصول اثر الفاعل الى القابل ؟ يتصوره عن طريق أن أحدهما يتصل اتصالا مباشرا بالآخر : فالكامل يتصل مباشرة بالناقص ، والمتمحض للخيرية بغير المتمحض لها ، والواحد من كل وجه فى الواقع والتصور بالمتكرر كثرة غير متناهية ؟

يظهر أن الكندى يجد صعوبة ذهنية إذا حكم بهذا الاتصال المباشر بين الفاعل والقابل ، أى بين الواجب والممكن . ويتصور ، أو يفترض ، من أجل هذه الصعوبة الذهنية ، وجود واسطة تنقل اثر الفاعل الى قابله ، بحيث تقلل هذه الوساطة فى التصور من الهوة بين الطرفين ، تلك الهوة التى صعبت عليه أن يتصور الاتصال المباشر بينهما .

وإذا كانت هذه الوساطة هى وساطة بين فاعل وقابل ، ومسلسلة فى المترتيب – ان كانت متعددة – من الفاعل الى القابل ، ناقلة اثر الفاعل الى القابل ، فتصورها لا يكون الا على نحو أن الذى منها يلى الفاعل يكون ناقلا

اثره الى ما يأتى بعده ، وهذا الذى يأتى بعده يكون ناقلا لهذا الأثر للذى يليه ، وهكذا ... حتى اذا انتهى الأمر الى الطرف الأخير فى سلسلة هذه الوساطة مما يلى العالم ، يكون هو المتصل مباشرة به ، وهو الذى ينقل اليه مباشرة اثر الفاعل الاول .

واذا صورت الوساطة على هذا النحو ، فانها تصور ايضا على ان الذى منها يلى الفاعل اشرف فى الوجود واعلى قيمة ، واثقل دائرة فى الكثرة من الذى يجرى بعده ... وهكذا . اذ بدون هذا التصور الأخير ، لا يتصور ارتفاع الهوة ، او تخفيفها على الأقل ، بين كامل من كل وجه وناقص ، وبين واحد من كل وجه ومتكثر كثرة لا نهاية فيها .

واذا صورت مراتب الوساطة على انها ناقلة اثر الفاعل الى القابل ، فانه لا يتصور فيها بحال ان يكون اتجاه نقلها الأثر من طرفها الأخير مما يلى العالم ، صاعدا الى الذى قوته ... وهكذا ، حتى الى ذات الفاعل ، وهو « الواجب » . لأن هذا التصور ان وجد ، يفترض الممكن غير قابل ، بل فاعلا ، وهو خلاف طبيعته وما افترضه العقل فيه .

وينسب الى الكندى القول بالوساطة بين الواجب والممكن ، او بين الله والعالم . كما ينسب اليه القول بان الذى يلى الله من مراتب هذه الوساطة مؤثر فيما بعده ، وهذا فيما يليه ... وهكذا . او بعبارة أخرى ، ينقل عن الكندى ، انه يرى كل مرتبة من مراتب الوساطة تنقل اثرها فوقها الى ما تحتها وليس العكس : فبين الله الذى هو واجب الوجود ، وأصل العالم الذى هو الامكان ، يتصور الكندى او يفترض وجود العقل ، ثم النفس الكلية ...

والعقل فى نظره هو اول مخلوق الله . وبعد ما منحه الله الوجود الحقيقى real اودع فيه قوة التأثير فيما دونه ، وهو الذى بعده .

والذى دونه ، او بعده ، هو النفس الكلية . وهذه النفس الكلية يراها ثانى مخلوق ، وجد بعد العقل . وبعد ما منحت الوجود الحقيقى ايضا من العقل ، اعطيت قوة التأثير فيما دونها ، او فيما بعدها .

والذى بعدها هو أصل العالم ، وهو المادة (او الامكان) . وعن طريق النفس الكلية وجد العالم ، فوجدت الافلاك والسموات ، وتشكلت المادة بأشكال

جزئية مختلفة لا حصر لها طبق ارادة العقل • أو عن طريق هذه النفس وجد العالم كله ، لحكمة مقصودة دون أن يكون للصدفة دخل فى ايجاده •

وكان الصور العقلية التى رسمها الكندى فى اتصال طرفى الوجود ببعضهما ، ونقل الأثر من الفاعل منهما الى القابل منهما ، ترى علم هذا النحو : الله ، والمادة ، وبينهما العقل ، فالنفس الكلية •

والمادة هى أصل العالم المتكثر الذى لا تحد كثرته •

وعن طريق العقل أولا ، ثم النفس الكلية ثانيا ، تشكلت المادة وتصورت بصور مختلفة • أو عن طريقهما على التابع ، نقل تأثير الله فى العالم وهو ايجاده العالم وخلقه له ، أو هو تحديد أصله وهو المادة •

فالله واجب الوجود أوجد العالم ، أو حقق (أوجب) أصله وهو الامكان • ولكن لا عن طريق مباشر ، بل بواسطة امرين آخرين - تصور الكندى وجودهما ، أو افترض تحققهما قبل أن يوجد العالم ويتحقق - هما العقل والنفس • والعقل والنفس ، اما أن يتصورا على أنهما ناقلان على التوالى اثر « الواجب » للعالم ، أو على أن الله أودع فى العقل قوة الفعل والايجاد ، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة فى النفس ، والنفس أخيرا هى التى تولت بما أودع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله ، أو خلقه وايجاده • والمآل واحد على كل حال ، سواء تصورت وساطتهما على هذا النمط أو ذاك • وهو : أن الله المصدر الاول لاحداث الأثر والفعل ، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل •

وفكرة الوساطة بين « واجب » فاعل ، و « ممكن » قابل ، تتضمن إذن :

عنصرا فلسفيا لأرسطو : هو تعبيره بالواجب والممكن •

وعنصرا افلاطونيا : هو فكرة الوساطة •

وعنصرا افلوطينيا : وهو زيادة مرتبة العقل فى الوساطة •

اذ لو كان ما ينسب للكندى ، من فكرة الوساطة بين طرفى الوجود فى نظره مأخوذا من افلاطون وحده ، لكان وضعه على هذا النحو : طرفان ، وواسطة واحدة • والطرفان : المثل ٠٠٠ وظلالها ، والواسطة بينهما النفس الكلية • وكانت الوساطة غير ناقلة لتأثير المثل الى ظلالها ، لأن المثل لا تؤثر

فى نظر (أفلاطون) ، اذ المؤثر فى العالم عنده النفس الكلية ذاتها
ووساطتها فى رايه لشرح اتصال المتغير : وهو ظلال المثل أو هذا العالم ،
بغير المتغير وهو المثل نفسها •

ولو كان ما ينسب الى الكندى مأخوذا من أرسطو وحده ، لكان هناك
طرفان فقط دون واسطة • والطرفان هما : الواجب ، والممكن •

ولو كان ما ينسب اليه مأخوذا من أفلاطون وأرسطو معا دون سواهما ،
على وجه أن أخذ من الأول فكرة الوساطة ومن الثانى تعبيره بالواجب
والممكن ، لكانت الوساطة مرتبة واحدة بين الطرفين هى النفس • ولكنها هنا
عنده مرتبتان : العقل ، فالنفس الكلية •

فما ينسب الى الكندى اذن مختص من عدة مدارس فلسفية قديمة :

فيه من أفلاطون فكرة الوساطة •

ومن أرسطو التعبير بالواجب والممكن •

ومن أفلاطون المصرى أو الأفلاطونية الحديثة زيادة مرتبة فى الوساطة
عما يعرف لأفلاطون وهى العقل •

وعمل الكندى العقلى فى شرح اتصال الله بالعالم ، هو الربط بينهما
عن طريق الوساطة – التى هى لأفلاطون ، بعد أن عبر بما يعرف لأرسطو
عن الله بالواجب وعن العالم بالممكن ، فهو توفيق بين أفلاطون وأرسطو •

ولا يقال : ان عمل الكندى هنا فى الوساطة ترديد لاحدى المدرستين :

مدرسة أفلاطون أو مدرسة أرسطو ، لما سبق • كما لا يقال فى شأنه :
انه ترديد للأفلاطونية الحديثة ، لأن هذه عبرت عن الطرفين – وهما أول
الموجودات وأخرها – بالواحد أو بالطبيعة العليا عن أحدهما وبالمادة عن
الثانى ، دون التعبير بالواجب عما عبرت عنه بالواحد أو الطبيعة العليا ،
ودون التعبير بالممكن عما عبرت عنه بالمادة • ولأن هذه الأفلاطونية الحديثة
أيضا لم تقرض طرفين فى الوجود بينهما هوة ، بل ربطت الوجود كله فى
سلسلة متصلة الحلقات ، ولذا عرفت محاولتها الفلسفية هذه فى شرح
اتصال الوجود بعضه ببعض بـ « وحدة الوجود » ، دون أن تعرف
بـ « الثنائية » •

لكن اُحقق بعد هذا تصور الوساطة بين طرفى الوجود - الكامل منهما والناقص والواحد والمتكثر التى تصورها الكندى ، وتنسب اليه صحة الاتصال وانسجام الربط فيما بين الطرفين وفى الواقع ونفس الأمر ؟ لأنها تتضمن تدرجا فى المنزلة من الكمال المطلق الى النقص ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة •

ربما كان تصور الوساطة بين الطرفين يسهل تصور الربط بينهما ، ولكنه لا يرفع فى الواقع ما بينهما من هوة • لأنه على فرض وجود الوساطة ، فالذى من مراتبها الى الطرف الأعلى ، الطرف الكامل يحمل من غير شك مغايرة له • وهذه المغايرة بمقتضى التدرج فى المنزلة ، توحى من جديد بالتساؤل : كيف يتصل الكامل بما هو أقل منه فى الكمال وكيف يتصل الواحد من كل وجه بما يحمل الكثرة ولو من بعض الوجوه ؟

ان فكرة الوساطة لا ترفع فى الواقع الفرق بين الكامل والناقص ، ولا بين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة لا نهاية لها ، ولكنها تخفف فقط حدة المفارقة بين الكامل المطلق وما يقابله • والوحدة المطلقة وما يقابلها •

وهى - أكبر الظن - عنوان آخر بجانب « الثنائية » على تأكيد المفارقة بين طرفى الوجود ، أكثر منها وسيلة اتصال وأداة ربط بينهما ، كما قصد بها أصحابها •

وهل نجد هنا فى فكرة الوساطة بعد هذا ، عملا عقليا للكندى يفهم على أنه توفيق بين الاسلام والفلسفة ؟ وعندئذ يضاف الى عمله العقلى الذى عد توفيقا فى هذه الفكرة بين أفلاطون وأرسطو • وفكرة الوساطة هذه تعرف فى أصل نسبتها لأفلاطون ، واستخدمها من بعده فى العصر الهلينى الرومانى رجال المسيحية العقليون •

وقبل محاولة الكشف عن توفيق للكندى فيها بين الاسلام والفلسفة ، يسأل عما اذا كانت فكرة الوساطة من حيث هى تناوىء الاسلام ، أم لا ؟ لأنه ضوء معرفة المناواة أو معرفة عدمها ، تتضح الضرورة الملجئة لفيلسوفنا على التوفيق ، أو يتضح عدم هذه الضرورة ، الأمر الذى يغنيه عن مثل هذه المحاولة •

والوساطة على النحو الذى ينسب للكندى ، لا تخرج عن كونها تصويرا انسانيا لصلة الله بالعالم ، وإيجاده وتدبيره له • وفى القرآن الكريم آيات

كثيرة تدل على اتصال الله بمخلوقاته ، وبالأخص بالإنسان منها اتصال إيجاب لها وإشراف على حركاتها ومصائرهما ٠٠ مثل قوله تعالى في سورة يونس :

« ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ، ما من شفيع الا من بعد اذنه ، ذلكم الله ربكم فاعبدوه ، أفلا تذكرون ٠ اليه مرجعكم جميعا ، وعد الله حقا ، انه يبدأ المخلوق ثم يعيده ليحزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ، والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون » (١) ٠

وقوله فى السورة نفسها :

« وما تكون فى شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ثرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين » (٢) ٠

وقوله كذلك ، فى سورة النحل :

« ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان اتذروا انه لا اله الا انا فاتقون ٠ خلق السموات والأرض بالحق ، تعالى عما يشركون ٠ خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين ٠ والأنعام خلقها ، لكم فيها دفع ومنافع ومنها تأكلون » (٣) ٠٠ « هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون » (٤) ٠٠ « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ، ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (٥) ٠٠ « وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا ، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ٠ والقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون » (٦) ٠

فالموساطة ، على نحو ما ينسب للكندى وجه من وجهين لشرح هذا الاتصال الذى بين الله ومخلوقاته ٠ ولا يغير القول بها من حقيقة الأمر شيئا ، وهو : أن الله فاعل أو خالق ، وأن العالم اثر فعله ، أو هو مخلوق له ٠ وهى

(٢) يونس : ٦١ ٠

(٤) النحل : ١٠ ٠

(٦) النحل : ١٤ ، ١٥ ٠

(١) يونس : ٣ ، ٤ ٠

(٣) النحل : ٢ - ٥ ٠

(٥) النحل : ١٢ ٠

بهذا لا تناوىء أصلا من أصول الاسلام . والكندى ليس فى حاجة اذن الى توفيق هنا بين الاسلام وبين غيره من المذاهب الفلسفية(١) .

ولكن ربما يكون اتم فى مظهر القدرة لله ان يتصور تأثيره فى موضوع قسوته عن طريق مباشر . ولكن ينشأ بعد ذلك السؤال الذى جاءت الوساطة لمحاولة رفعه ، وهو : اليس الأصون لكمال الكمال من كل وجه عدم اتصاله بالناقص عن طريق مباشر ؟ واليس الأقرب فى تصور ايجاد الكثرة المطلقة عن الواحد المطلق ، لا تكون عنه مباشرة ، ودفعة واحدة(٢) ؟

واذا كانت فكرة الوساطة غير ناجحة - لأنه مع وجود مرتبتين من مراتب الوجود بين الله والعالم لتصوير اتصال احدهما بالآخر ، فالسؤال الذى جاءت من اجله باقى لم يرفع ، واذا كان القول بعدمها فى اتصال الله بالعالم ينم عن مظهر اتم لقدرة الله فإى دافع حمل الكندى على القول بها فى ربط الواجب بالممكن ؟

اكان كافيا لديه فى قبوله رأيا فلسفيا ، ووضعه موضع الشرح ازاء اصل من أصول العقيدة يحتل هذا الرأى ويحتل غيره ، عدم منازاته للاسلام ؟ واذن عدم منازاة فكرة الوساطة لأصل اسلامى كان كافيا لدى الكندى فى قبولها والقول بها . أم كان قوله بها تقليدا منه وترييدا لما

(١) على ان من يرضى القول بـ « الوساطة » من المسلمين يمكن ان يتخذ من مثل قوله تعالى فى الآيات السابقة : « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين » (يونس : ٦١) ومن مثل قوله : « ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ٠٠٠ » (النحل : ٢) وجها لتأييد الاسلام لها ، وليس لمصعب دليلا على عدم تناورها مع مبدا من مبادئه . اذ ربما يحمل الآية الاولى على نوع الوساطة المقول بها ، وهى وساطة العقل بين الله والعالم ، فيفسر « لكتاب المبين » فيها بالعقل ، ووجه الشبهة ان كلا منهما مكان للعلم والمعرفة . ومرتبعة « الكتاب المبين » فى الوجود قبل العالم من غير شك ، وهو غير الله وغير العالم ، والذى هو بينهما . وربما يحمل تنزيل الملائكة بالروح من امر الله على أحد عباده المصطفين ، على تأييد مبدا الوساطة من حيث هو ، لأنها تقرير لاتصال الله بالعالم ، أو بجزء من أجزائه ، عن طريق غير مباشر .

والفارابى فى كتابه « فصوص الحكم » ص ١٤٥ ، يشرح النبوة بهذا المعنى .

(٢) ومثل هذا السؤال ينشأ ، بالآخر ، عند الفلاسفة القدامى من الاغريق ، ومن جارايم فى تفكيرهم ، الذين تأثروا فى تصوراتهم بطبيعة العدد الحسابى : لقد رأوا ان الكثرة فى العدد لا تنشأ عن الواحد دفعة واحدة ، بل عنه تنشأ الاثنان أولا ، ثم عنها توجد الثلاثة ٠٠٠ وهكذا . فالكثرة العددية تتكون بالتدريج عن الواحد ، والكثرة التى لا نهاية لها من الاعداد غير متصلة اتصالا مباشرا بالواحد (الكندى) ، وان نشأت فى اصلها عنه .

اطلع عليه من الفلسفة القديمة ؟ اذ فلسفة الافلاطونية الحديثة ، وان جعلت الموجودات كلها فى سلسلة واحدة ، الا انها وضعت بين « الواحد » عندها وهو الخير المحض ، وبين المادة التى هى أصل العالم : العقل ثم النفس الكلية . والمسيحيون العقليون وضعوا فى مراتب الوجود بعد الله وقبل العالم : « كلمة الله » ثم « الروح القدس » ، أو بعبارة أخرى وضعوا بينهما العقل ثم القوة المدبرة وهى النفس الكلية . وهذه الفلسفة المسيحية ، وتلك الافلاطونية الحديثة ، قد ترجم كثير من آرائها وشروحها على كتب القدامى للمسلمين .

ولكن نحن وان كنا لا نقطع باسناد أحد الأمرين للكندى فى فكرة الوساطة ، الا أننا نرجح أنه ارتضى هذه الفكرة ، لأنها تمثل رأيا فلسفيا ليس فيه ما يتعارض صراحة مع الاسلام . والكندى وأمثاله ، ممن تعشقوا الفكر الاغريقى ، لم يقبلوه لأن هذا الفكر ذو اثر ايجابى حتما فى تأييد العقيدة الاسلامية – على الأقل فى نظرهم ، بل قبلوه أيضا لأنه تعبير آخر بجانب الدين عن الحقيقة الواحدة ، ويكفى فى التمسك به حينئذ ، عدم مناوآته للاسلام مناوأة صريحة .

الكندى وفكرة المعرفة :

واذا كان هناك عند الكندى فرق فى الوجود ، وكان يرى نوعا منه يمتاز عن الآخر فى خصائص هذا الوجود ، فالامتياز الذى يراه لنوع دون نوع يتجاوز به خصائص الوجود ، الى دائرة « المعرفة » . فالنوع الممتاز من نوعى الوجود فى نظره – وهو وجود الله ، أو الوجود المطلق ، أو وجود الواجب (١) يراه موضوع المعرفة اليقينية ، ويرى العقل وحده دون الحواس وسيلة معرفته وإدراكه .

هكذا ، ينقل عن الكندى مؤرخو فلسفته . ولكنهم لم يعللوا : لماذا كان النوع الممتاز من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية عنده ؟ ولماذا كان العقل دون الحواس وسيلة إدراكه فى نظره ؟

ولعل تحليل ذلك يتضح بالرجوع الى ما ينسب الى هيراقليط من أن منشأ عدم ايمانه بمعرفة الحواس . ملاحظته استمرار تغير العالم

(١) التعبير الاول عن النوع الممتاز من نوعى الوجود للدين ، والثانى للافلاطون ، والثالث لارسطو .

المحسوس ، الذى هو موضوع ادراك هذه الحواس : قال العالم المحسوس لأنه متغير ، ليس موضوع معرفة يقينية ، والحواس لأنها مرتبطة به على أنها أداة ادراكه لا توصل الى يقين .

وقد يرجع أن تكون علة ما يعرف للكندى - من جعله النوع الكامل من الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وجعله العقل وسيلتها دون الحواس - هو فى هذا الذى ينسب الى هيراقليط دون ما لغيره من فلاسفة الاغريق . . ان الكندى فى رايه فى « المعرفة » يتفق مع افلاطون وأرسطو . وفلسفة أرسطو تحكى رأى افلاطون فى جوهره وافلاطون بالتالى كان متأثرا فى جانب « المعرفة » من فلسفته برأى هيراقليط السابق (١) .

واذا نسب الى الكندى أنه جعل النوع الكامل من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وأنه يجعل سبيل تحصيلها العقل أو الادراك العقلى ، فليس معنى ذلك أنه لا يقر الحواس على الاطلاق كوسيلة أخرى للمعرفة ، ولا يجعل العالم الحسى موضوعا لمعرفة ما ايا كان نوعها . بل هو بما تقدم يقصر النوع اليقيني فى المعرفة على ما كان « الكامل » فى الوجود موضوعا له ، وعلى ما كان العقل وسيلة لتحصيله دون أن يلغى اعتبار ماعده .

وهو ، فى التفريق بين نوعى المعرفة مقتد بأفلاطون وأرسطو : فأفلاطون جعل موضوع المعرفة اليقينية ما عنون له بـ « الوجود المطلق » ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود ، وهو وجود المثل أو رب النوع . فالمثل كما أنها مبادئ (أصول) الوجود - تصور على غرارها الأشياء التى تقع فى هذا العالم - هى مبادئ المعرفة اليقينية أيضا ، التى تدركها النفس بما لها من خصائص (٢) .

وأرسطو ، بالرغم من أنه يرى وجود المفهوم أو العام أو الصورة Form ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود عنده ، غير مستقل عن وجود أفراد

(١) يحكى تلميذه أرسطو عن تأثره هذا (نقلا عن كتاب تاريخ الفلسفة ، ج ١ ص ٤٤ ، لـ August Messer) بقوله : « وافلاطون منذ شبابه ، كان مشتغلا بالأراء الويراقليطية ، التى كانت ترى أن كل حسى مدفوع فى تيار مستمر ، ومن أجل هذا ، لا تحصل من ادراكه معرفة يقينية . وبقي على هذا المفرض فى آخر حياته أيضا » .

(٢) ينقل هذا القول August Messer فى كتابه السابق (ج ١ ص ٤٤) تصويرا لرأى افلاطون فى المثل ، سواء اكان فى بحث « الوجود » أم فى بحث « المعرفة »

فى الخارج ، فانه يجعله فى المرتبة الأولى من حيث تعلق المعرفة به ، ومن حيث انه موضوعها الحقيقى (١) . وأرسطو كما ينقل عنه يرى أن :

« المفاهيم جواهر الحقيقة ، كما رآها الموضوع الحقيقى للمعرفة الفلسفية ، وهى المعرفة اليقينية . بينما الشخص وهو الفرد فى حالته الخاصة وهى حالة تشخصه ، بالنسبة لهذا النوع من المعرفة شئ غير جوهرى ، هو عرضى فحسب ... »

والبحث عن علل الأشياء – وهو الموضوع الرئيسى للفلسفة أيام الاغريق ، وفى القرون الوسطى – يجب لهذا أن يوجه أولا وبالذات ، الى مفاهيم العلل دون العلل نفسها ، اذا أريد لهذا البحث أن يكون ناجحا من الوجهة الفلسفية . وغاية المعرفة عند أرسطو هى مفاهيم الأشياء والوصول اليها . وتوضيح أى موضوع Object يكون أولى بادماجه تحت المفهوم Begriff – الذى يستطيع أن يحكى لنا : ما هو الموضوع ، أى يستطيع أن يعطى لنا ماهيته – وليس فى معرفة نشأة الموضوع نفسه وفق قانونه الطبيعى الخاص ، ولا كذلك فى معرفة شرط وجوده « (٢) » ... »

فأفلاطون – فيما تقدم – جعل « المثل » الموضوع الحقيقى للمعرفة اليقينية . وأرسطو جعل الصور Formen والماهية موضوعها الأول : فهما متفقان فى موضوع المعرفة اليقينية وهو النوع الكامل من نوعى الوجود وفى وسيلتها وهى العقل . ومتفقان كذلك فى أن الحواس وسيلة أخرى للمعرفة على العموم ، وفى إن عالم الحس موضوع آخر للمعرفة على الاطلاق . ولكن فقط يعتبران الحواس كما يعتبران موضوعها فى المرتبة الثانية . ومتفقان أخيرا فى ربط « الوجود » بـ « الفكر » ، أى فى جعل الكامل فى الوجود كاملا فى المعرفة ، وما هو الحق فى الوجود حقا فى المعرفة ، وما هو اقل فى الوجود أدون فى المعرفة .

وإذا اعترض المحدثون على منطق أرسطو ، بأنه جعل لـ « الموجود » دخلا فى قوانين العقل – وسلطانا عليه – اذ العقل لم يعتمد حينئذ فى التمييز بين الخطأ والصواب على ذاته ، مستقلا عن أى شئ آخر عداه ، كما

(١) Ueberweg فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٢٨٩ .

(٢) يحكى هذا القول أوجست ميسر August Messer فى كتابه السابق ج ١ ، ص ٧١ ، ٧٢ .

تعتمد الهندسة فى قوانينها ويعتمد الحساب فى قوانينه ، بل اعتمد أيضا على الرأى فى « الوجود » ، لأن أرسطو جعل الوجود وما قيل فى شأنه أصل المعرفة ، وجعل المطابقة له أو عدم المطابقة له مقياس صحتها وخطئها كذلك ، مع أن « الوجود » نفسه لم يكن من لوازم العقل ولا ضرورة من ضروراته ، إذ هو من صنع الميتافيزيقا فحسب - إذا اعترضوا على منطق أرسطو بهذا ، وطالبوا بتجريد المنطق من الميتافيزيقا ، وبعبارة أخرى طالبوا بالفصل بين مبادئ « الوجود » وقوانين « الفكر » ، فالاعتراض موجه لأفلاطون قبله أيضا ، والمطالبة بالفصل بين النوعين تتجه كذلك الى فلسفته المثالية .

اذ الفرق الجوهرى بين أرسطو وأفلاطون فى بحثى الوجود والمعرفة : أن أرسطو وضع « الصورة » موضع « المثال » عند أفلاطون ، وكافح بعد ذلك نظريته الى « المثال » على أن وجوده مستقل عن الكائنات الفردية التى وجدت على نمطه . فالمثال - فى اعتراض أرسطو - ليس موجودا مستقلا بجانب أفراده الكثيرة ، ولكن يقبل وجوده على أنه وحدة كامنة فى هذه الأفراد . وذلك على نحو ما رآه هو نفسه فى الصلة بين ما جعله « مفهوما » وبين مسماه الخارجى الشخصى ، من كون وجود هذا المفهوم خارجيا ضمن مسماه فحسب (١) .

أما الربط بين مبادئ « الوجود » وقوانين « الفكر » فلم يزل باقيا عندهما . والنوع الكامل من نوعى الوجود لم يزل فى نظرهما هو الوجود الكامل ، كما لم يزل الموضوع الحق للمعرفة اليقينية .

القيمة :

ويصح أن ينسب الى أفلاطون وأرسطو كذلك أنهما كما اتفقا فى ربط « الوجود » الذى هو أساس الميتافيزيقا بـ « الفكر » الذى هو أساس المنطق . يتفقان فى ربط « الوجود » بـ « القيمة » التى هى أساس الأخلاق . اذ كامل الوجود فى نظرهما ، رفيع القيمة فى نظرهما أيضا . وهكذا :

- الوجود .
- والفكر .
- والقيمة .

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » ، ج ١ ، ص ٣٧٩ - Ueberweg .

أمور ثلاثة في التفلسف الاغريقى ذات صلة وثيقة ببعضها ببعض ، فما يحكم عليه بأنه وجود كامل ، يحكم على معرفته تبعاً لذلك بأنها يقينية ، كما يحكم عليه بأنه رفيع القيمة • فـ « مثل » أفلاطون وجودها كامل ، والمعرفة المرتبطة بها حقيقية أو يقينية ، وهى شريفة وفاضلة ، أو رفيعة فى قيمتها • و « واجب الوجود » عند أرسطو ، على هذا النحو ، أيضاً فى وصفه والحكم عليه •

وأغلب الظن ، أن هذا الربط بين الأمور الثلاثة ليس خاصة من خواص الفكر الاغريقى وحده ، بل له صلة بالتصور الدينى ، من حيث أنه دينى على العموم • فـ « الاله » : وجوده وجود كامل أو حقيقى ، والمعرفة المتعلقة به هى المعرفة الحقة اليقينية ، وقيمتها أرفع مما سواه فى الوجود •

فطبيعة الدين ربما هى التى أوحى بهذا الاتصال بين الأمور الثلاثة فى التصورات الدينية ، ثم ربما هى نفسها التى أوحى بالاتصال نفسه فى الفكر الاغريقى الفلسفى ، لأن الفكر الاغريقى الفلسفى لم يكن مستقلاً تمام الاستقلال عن ثقافة الاغريق ، بل كثير مما ينسب الى فلاسفة الاغريق منتزع من محيط ثقافتهم وثقافة أمتهم ، وقد كانت ثقافة دينية قبل كل شىء ، شأنها شأن كل ثقافة قديمة لأمة قديمة •

والكندى الآن : فى رايه فى الوجود ، وفى المعرفة ، وفى تقويم الوجود والمعرفة ، مقتد بأفلاطون وأرسطو • ولكنه ليس حاكياً لهما تماماً : إذ أنه احتاج فى بحث الوجود تحت ضغط الدين الى توفيق بين ما يظن أنه أخذه من فلسفة أحدهما ، وبين الاسلام — كما تقدم • أما فى بحث المعرفة فلم يكن فى حاجة الى توفيق ، لأن الاسلام يرى الله سبحانه وتعالى الموضوع الاسمى للمعرفة ، والموضوع الحق الذى ينبغى أن يتجه اليه الانسان فى معرفته عن طريق عقله وتأمله الفكرى •

والكندى ، أخيراً :

مشائى أو أرسطى : فى تعبيره عن الله بـ « واجب الوجود » ، وعن العالم بـ « ممكن الوجود » •

وأفلاطونى : فى ربطه بين الله والعالم ، إذ تصور وساطة بينهما •

وأفلوطينى : فى تصويره الوساطة ، لأنه زاد مرتبة فى مراتبها ، عما يعرف لأفلاطون •

وهو موفق بين الفلسفة الاغريقية والدين الاسلامى لأنه لم يرتض ما ارتضاه أرسطو فى « الواجب » من وجود ذهنى له فحسب - على نحو ما عرف له فى البحث المنطقى - بعد أن اختاره تعبيرا عن الله سبحانه وتعالى ، بل عدل فيما عرف لأرسطو بأن جعل وجود الواجب أمرا مقررًا فى الخارج ، وواقعا وراء التصور ذهنى ، على نحو ما يريده الاسلام لله تعالى .

وموفق بين الفلسفة والدين كذلك : لأنه جعل هوية الممكن أو تحققه فى الخارج من فعل الله ، بدل أن يكون تحققه من نفسه وطبعه ، كما يرى أرسطو فيه (١) .

وربما يبدو من تصوير التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى على هذا النحو ، أنه ضم عنصرا دينيا لعنصر فلسفى ، فعمله إذن أشبه بأن يكون عملا بدائيا ، أكثر منه تفكيرًا مصقولا .

والحكم بأن توفيقه ينطوى على تفكير دقيق أو هو عملية عقلية سطحية، يتوقف على نص عباراته فى تصوير هذا التوفيق ، وفى تعليقه وتوضيحه ان كان له تحليل أو توضيح بشأنه . والوصول الى عباراته ونصوص كتاباته لم يزل مطلبًا عزيزًا فى بحث فلسفة الكندى .



(١) نظام العالم ، فى نظر أرسطو كأهداف تكون الحيوان والنبات - وإن كان لا يتضح بدون وجود حقيقة الهية مدبرة له عن حكمة ، إلا أنه يرى الإله مع ذلك غير خالق للعالم ، بل هو أزلى أبدى يدبره فحسب نحو هدف معين ، ذلك الهدف هو نفسه يدبره من المحيط الخارجى لكرة السماء ، شأنه شأن النفس الكلية :

« العالم سائر متطور من نفسه ، وحدوثه عملية هدفها الإله » . (كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ August Messer ، ص ٧٤ ، ٧٥ ، ج ١) .

وكما يسلب أرسطو إله الخلق للعالم ، يسلبه الإرادة ، والعمل لغاية ، والتصرف الخلقى . لأن نسبة هذا كله إليه يفرض فيه نقصا . ومثل هذا النقص يستحيل على الكامل .

الفارابي

إذا حال فقدان مصادر فلسفة الكندي بين باحثه وبين أن يرسم خطوطا واضحة لأرائه ، فالأمر هنا عند الفارابي (١) على العكس ، لأن كتب الفارابي

(١) حياته العامة :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن ظرخان بن أوزلغ الفارابي . ولد من أب فارسي ، كان من قواد الجيش في مدينة سيج ، في إقليم فاراب (اطراب) ، من بلاد التركستان فيما وراء النهر (سيحون) . ولما شب تعلم في بغداد الآداب والعلوم العربية ، وتلمذ على الطبيب النصراني يوحنا بن حيلان (المتوفى في بغداد أيام المقتدر ، وأخذ عنه الفارابي في مدينة حران) ، وتعلم صحبة أبي بشر متى النصراني النسطوري ، الذي اشتهر بترجمته للكتب اليونانية (وتوفى في بغداد فيما بين ٣٢٣ - ٣٢٩ هـ) . ثم كان من أتباع مدرسة « مرو » الفلسفية التي كان يقلب عليها الطابع الميتافيزيقي .

وبعد إقامة طويلة في بغداد ، رحل عنها - أثر اضطهادات سياسية كانت تحصل في الفينة بعد الفينة ضد الخلفاء ، ومن في خدمتهم من الوزراء والعلماء والقواد - متوجها نحو حلب . وهناك أقام مدة أخرى في كنف سيف الدولة (أبي الحسن على الههيجاء عبد الله ابن حمدان التغلبي) ، وقد ذهب إليه في خلافة الرازي . ولكن حياته هناك كانت متأثرة بموجة من الزهد والتصوف سيطرت عليه في سنواته الأخيرة ، ودفعته إلى الاستعاضة عن متع الدنيا ولذائذها ، بالتفكير الفلسفي الصوفي ، وبالعزلة عن الجماعة . وربما ما حصل له من اضطهاد بذر في نفسه اليأس ، ويكون عنده نظرة التشاؤم ، وهما غالبا من دواعي النفرة من الجماعة والاسترسال في التفكير ، والاكثار من الخلوة بالنفس ، ومناجاة « من عنده الأمر كله ، ومالك الحياتين ، وهو الله سبحانه وتعالى » .

وبعد إقامته في حلب مدة أخرى ، أثر رحيله عن بغداد ، ذهب صحبة سيف الدولة في فتحه دمشق ، ووجد بها هناك نهاية أجله ، تقريبا في رجب ٣٣٩ هـ (ديسمبر ٩٥٠ م) . وكان عمره في هذا الحين يقرب من الثمانين .

ومن هذا الوصف القصير لحياته العامة نستخلص :

- انه كان يميل إلى الميتافيزيقا ، لأنه كان من أتباع مدرسة « مرو » .
- وأنه أخذ قسطا من ثقافته بالتلمذة ، أو الصحبة ، لعلماء مسيحيين منطقيين .
- وأنه غلب أخيرا على حياته الزهد والتصوف ، والميل إلى الناحية الروحية .

حياته العلمية :

يقول القفطي في كتابه « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ص ١٨٢ ، في وصف حياة الفارابي العلمية :

« انه قرأ العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، واستفاد منه وبرز في ذلك على أقرانه ، وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية ،

التي بقيت منسوية اليه كافية لأن يرسم المؤرخ صورة دقيقة لفلسفته ، واتجاهه فيها .

=

وأظهر غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره ، من صناعة التحليل ، وإنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها . فجاءت كتبه في ذلك ، الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة .

والفارابي ، كما شرح كتب أرسطو وتوفر على العناية بها حتى لقب من أجل ذلك بـ « المعلم الثاني » . ألف كتباً كثيرة في البحوث الإلهية والأخلاقية والمنطقية ، يتحدث القفطي في كتابه السابق عن بعض منها بقوله :

« وله كتاب في أغراض الفلاطون وأرسطوطاليس ، يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقيق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طرق النظر ، وتعرف وجه الطلب . أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً ، وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض . ثم بدأ بفلسفة الفلاطون يعرف بغرضه منها ، وسمى تواليفه فيها . ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس ، فقدم لها مقدمة جلية عرف منها بتدرجه الى فلسفته ، ثم بدأ بوصف أغراضه في تواليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الموجودة الى أول العلم الإلهي ، والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه . فلا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم ، منها ... »

ثم له بعد هذا : كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتمام اليه وتقديم النظر فيه .

ثم له بعد هذا : في العلم الإلهي وفي العلم المدني ، كتابان لا نظير لهما : أحدهما المعروف بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة . عرف فيهما بجمال عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس في المبادئ الست الروحانية ، وكيف يوجد عنهما الجواهر الجسمانية ، على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة . وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الرُوح والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة ، واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية .

ومن الكتب المتداولة له الآن :

- مقالة في معاني العقل .
 - الجمع بين رأيي الفلاطون وأرسطو .
 - فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .
 - الابانة عن غرض أرسطو في كتاب « ما بعد الطبيعة » .
 - النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .
 - المسائل الفلسفية والأجوبة عنها .
 - فصوص الحكم .
 - آراء أهل المدينة الفاضلة .
 - احصاء العلوم والتعريف بأغراضها .
- فيما يسمى « المجموع »

وما يبدو من غموض في فلسفته أحيانا ، ليس منشؤه أسلوب العرض ، بل طبيعة المتفلسف نفسها التي لازمت التفكير الانساني طوال القرون الوسطى ، ووجدت قبل هذه القرون كذلك ، منذ قيام العصر الهليني الروماني .

==

وقد انتقد الفارابي المتكلمين : بأنهم يستخدمون في أدلتهم قوانين الفكر وأحكامه بدون مناقشة ، على أنها مسلمة ، ويعتقدون أن النتائج التي تأتي بها الاقيسة المركبة من هذه الأحكام (القضايا) يقينية . ويكفي فقط في نظرهم لوصف النتيجة بوصف اليقين ، أن يكون شكل القياس من الاشكال المنتجة .

وهو أن توجه بهذا النقد الى المتكلمين ، فنقده في الواقع مصوب نحو المنطق الصوري . لأن هذا المنطق يعني بالناحية الشكلية أكثر من تحرر الواقع ، يعني ببيان ما يتوفر لصحة القضية وصحة شكل القياس وربط النتيجة بالمقدمات ٠٠٠ الخ . فصدق النتيجة متوقف بناء على استيفاء القضايا التي تالف منها قياسها ، واستيفاء القياس نفسه ، الشروط الشكلية . أما رعايته الواقع فأمر ثانوي ، أو قد يغفل أمره كلية . فمثلا في هذا القياس (وهو من الشكل الثالث) : كل انسان حيوان ٠٠٠ كل انسان جسم .

النتيجة : بعض الحيوان جسم - صادقة ، وكل حيوان جسم - كاذبة .

لأن الثانية خلت من بعض الشروط الصورية للنتاج ، وهو امكان رد الشكل الثالث الى الشكل الاول .

وكل ما اشترطه هذا المنطق في ناحية « مادة » القضية ، هو أن تكون بديهية أو مسلمة عند الخصم . ولكن البداهة قد يكون سببها عادة شائعة ، وكذا تسليم الخصم ليس حجة على الواقع وليس صدق لما في نفس الأمر . لأن تسليمه يتوقف فحسب ، على ثقافته الخاصة ، وقد تكون قاصرة أو خاطئة . وهذا التوجيه لنقد الفارابي للمتكلمين ، يجعله من رجال المنطق التجريبي القائلين بالتحليل ، للوصول الى يقين .

وربما يوجه نقده هذا توجيها آخر : إذ الفارابي في مقالته عن « معاني العقل » يذكر (في ص ٤٧) : أن المتكلمين كانوا يريدون من العقل في أقوالهم : هذا مما يوجب العقل ، أو ينفيه العقل ، أو لا يقبله العقل - المشهور في بادئ الأمر ، لا ما أرادته أرسطو منه في كتاب « البرهان » ، وهو قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية .

والفارابي في نقده للمتكلمين كأنه يقول :

انهم يستخدمون في أدلتهم أحكام الفكر والعقل ، أي يستخدمون القضايا المشهورة في بادئ الأمر في تركيب القياس . ثم يعتقدون بصحة نتائجهم ، دون نظر : هل تلك القضايا من ضروريات العقل (بالمعنى الذي حدده أرسطو) أم لا ؟ ويكون مراد الفارابي حينئذ أنهم لم يستخدموا المنطق طبقا لما وضعه أرسطو . وهو إذن ، ينتقد المتكلمين فحسب ، دون المنطق الصوري في ذاته .

ويبدو لي ترجيح هذا التوجيه ، اعتمادا على ما ذكره في مقالته عن « معاني العقل » ، بينما يفهم التوجيه الاول من كلام بعض المستشرقين في الحديث عن الفارابي .

وكما انتقد الفارابي المتكلمين بمخالفتهم منطق أرسطو في الاستدلال . انتقد الطبيعيين

■

وعدم دقة بعض المؤرخين للفارابى، فى وصف فلسفته وفى الحكم عليها، لا يرجع لغموض من الفارابى فيها ، نتيجة ايجاز مغل منه فى عرضها ، أو خلط منه أيضا فى فهمها ، بل لأن هذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابى ، عندما حاول أن يعالج تفكيره ، ويحكم على فلسفته .

فـ « كارا دى فو » B. Carra de Vaux يحكم على الفارابى بأنه : « قد دعا الى رأى يبدو اليوم عجيبا شاذا ، تبرره نزعته فلاسفة المشرق الى توحيد المذاهب المختلفة . هذا الرأى هو أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة ، أو على الأقل ، ينبغى أن لا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها ، وهما أرسطو وأفلاطون . فمذهباهما يجب أن لا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين » (١) .

و « دى بور » يقول عنه : « ولم تكن نفس الفارابى تنزع الى تدقيق فى تمحيص الجزئيات ، وانما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم . وان سعى الفارابى الى اشباع هذه النزعة – التى فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم – هو الذى حدا به الى اغفال الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض ، فهو يرى أن أفلاطون

=

ياتهم لا يجاوزون فى بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية ، الى فهم وحدة العالم العامة . إذ كل همهم البحث عن شرح ظواهر الكون المنثورة ، والتنقيب عن قوانين عامة لما تشابه منها ، كقوانين حركات الافلاك ، وتغيير الفصول ٠٠٠ اما مجاوزة هذا النطاق الى البحث عن وحدة عامة ، تندرج تحتها الموجودات وظواهرها ، فليس مقصودا بالذات لهم .

والفارابى ان حسب على الاطباء ، لكن يظهر انه لم يشتغل بالطب عمليا ، ومال عنه الى معالجة النفوس ، وجعل طهارة النفس اساسا للتفلسف الصحيح والفلسفة فى نظره ، علم الوجود – كما رأى أرسطو قبله – ومن اكتسبها صار شبيها بالله .

والاستاذ الاكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق (لى كتابه فيلسوف العرب والعلم الثانى ص ٨٠) يصنف نشاط الفارابى العلمى فى هذه الكلمة :

« لا ينتهى فضل الفارابى فى تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية فى الاسلام التى تكاملت من بعده ، بل له ايضا انظار مبتدعة ، وابحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تنهيا للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلا وافيا » .

(١) فى ترجمته للفارابى ، فى دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة العربية ، المجلد الاول ص ٤٠٨ .

وأرسطو انما يختلفان : فى المنهج ، وفى الأسلوب ، وفى السيرة العملية لكل منهما ٠ أما مذهبهما الفلسفى : فواحد (١) ٠٠٠

وإذا أرجع « كارا دى فو » توفيق الفارابى بين أفلاطون وأرسطو – وكذلك الشأن فى كل توفيق له – الى نزعة عامة عند الشرقيين خاصة بهم ، هى الميل الى توحيد المذاهب المختلفة ، فـ « دى بور » يعلل ذلك بانصرافه عن التدقيق فى فحص الجزئيات ، الى الرغبة فى لم المعارف واستيعابها ٠ أى الى عدم تمكن الروح الفلسفية منه ، ويعزو بالتالى عدم تمكنها منه الى سيطرة روح الدين عليه ٠

ومال التعليلين واحد : وهو أن الفارابى فى تفلسفه كان يحكم النزعات الخاصة به أو ببيئته ، كأن يحكم النزعة الاسلامية أو الشرقية دون الروح العلمى الانسانى ، أى دون المنطق ٠

وهكذا كان التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين مذهب فلسفى وآخر ظاهرة شرقية ، فى نظر « كارا دى فو » و « دى بور » ٠

ولكن ما رأى هذين المستشرقين إذن فيما يحكيه أوجست ميسر August Messer عن عمل المدرسين (فى العهد الأول ١٠٠٠ : ١٢٠٠ م) بقوله (٢) :

« والفكر الفلسفى فى ذلك الوقت ، الذى كان يعنى بالقواعد المنطقية :

لم يكن فى خدمة البحث عن جديد ، على نحو ما كان فى شرح المعروف من قديم ، وفى تعليقه ٠

وفى الوقت نفسه كان يعنى الانسان فى ذلك الوقت – ما أمكن – برفع التضاروب الموجود بين تعاليم قادة الفكر ، مع ملاحظة أنه كان لا يلقى نظرة على وضعها التاريخى ، ويعتبرها كأنها حقائق لا زمن لها ٠

وقبل كل شيء كان سعى الانسان العقلى موجهها الى التوفيق بين الايمان والعلم ، بين علم العقيدة والفلسفة ٠

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ترجمة ابى ريده ، ص ١٢٣ طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ٠

(٢) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ١٢٠ ٠

ثم ان حملة هذه الفلسفة كانوا مثقفين ثقافة دينية كلامية .

والامر مفهوم من نفسه ، اذ كان يجب على الفلسفة ، فى تقدير المدرسين الخاص ٠٠ ان تتخلى للعقيدة عن المنزلة الاولى من منازل الاعتبار . ومن اجل هذا كانت تعرف الفلسفة فى عصرهم بخادمة العقيدة : وخدمتها لها كانت فى محاولتها تقريب مبادئ العقيدة من النظر العقلى ، اى فى جعلها عقلية ، ما امكن ٠ ، ٠

هذه مظاهر اربعة ، يذكرها أوجست ميسر ، كانت تميز الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر المدرسى . ومنها مظهر التوفيق ، الذى وجد مثله عند الفارابى وتكاد تكون هذه المظاهر هى بعينها مظاهر الفكر الفلسفى الاسلامى ، منذ عهد الكندى الى قيام الغزالى بمهاجمة الفلسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

اكانت هذه المظاهر هى خواص التفكير الفلسفى الاسلامى وحده ، تأثر بها الفكر المسيحى فى العصر المدرسى ، عن طريق العرب - وبالأخص عن طريق ابن رشد ١١٩م انها كانت طابع التفلسف الدينى منذ « أرسطوبولوس » فيما قبل الميلاد ، الى نهاية الأندلس فى القرون الوسطى بعده ؟

ان تاريخ الفكر الانسانى يؤيد انها كانت طابع التفلسف فى العصور التى اشتبكت فيها الفلسفة الاغريقية بالأديان السماوية :

فقد كان أرسطوبولوس ، وفيلون بعده(١) : من متقدمى الموفقين بين اليهودية والفلسفة الاغريقية .

وكان يحيى النحوى(٢) : فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى، أشهر الموفقين بين المسيحية والفلسفة الاغريقية .

وكان أهم عمل للفارابى ، وابن سينا بعده : هو التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية .

وكان توماس فون أكفينو ومن قبله أسقف كنتربرى انزيلم(٣) : من

(١) مر ذكره فى الكتاب ، الأول . (٢) فى المصدر السابق .

(٣) هو أشهر الواقعيين فى العصر المدرسى . عاش من سنة ١٠٣٥ : ١١٩٩ م ، وهو صاحب الجملة المشهورة التى عبر بها عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية ، والعقيدة الدينية : « اتنا لا ابحت عن المعرفة لأصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن اتنا اؤمن أولا لأصل عن طريقه للمعرفة Credoyt intelligam » .

الفلاسفة المدرسين ، من الموفقين فى القرون الوسطى بين المسيحية والفلسفة
الاغريقية .

وكان توفيق هؤلاء جميعا يقوم على ان الحقيقة واحدة : فما فى الدين
اليناوىء الفلسفة ، ثم ما بين الفلاسفة من مذاهب لا يناوىء بغضه بعضا . فان
اختلف الدين مع الفلسفة ، او اختلف فيلسوف مع آخر ، فاختلافهما فقط فى
العبارة دون الجوهر .

فالرغبة فى توحيد المذاهب المختلفة او فى التوفيق بينها بناء على هذه
الأمثلة التاريخية ، ليست نزعة خاصة بفلاسفة المشرق ، كما يذهب « كارا
دى فر » ، او خاصة بالفارابى لسبب يتصل به نفسه ، كما يرى « دى بور » ،
بل هى طابع التفلسف الدينى . وقد كان طابع هذا التفلسف طابعا واحدا
عاما ، فقد كان قدرا مشتركا بين الشرق والغرب ، فى العصور التى اشتبه
فيها الفكر الاغريقى مع الأديان .

الفارابى ورايه فى الوجود :

والفارابى ، كما يفهم من مصادره يرى « ثنائية » فى الوجود — كما
نسبناها ترجيجا الى الكندى قبله ، ويعبر صراحة وفى وضوح عن أحد
طرفيها بـ « الواجب بذاته » وعن الطرف الآخر بـ « الممكن بذاته » . ويعمل
حصر القسمة العقلية فيهما ، دون الاقتصار على أحدهما ، وبالأحرى دون
الاقتصار على الممكن ، بقوله :

« ان الوجود على ضربين : أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ،
ويسمى ممكن الوجود ، اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى
لوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا انه
كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . »

وهذا الامكان : اما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، واما أن يكون فى وقت
دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ،
ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شىء واجب ، هو
الموجود الأول « (١) » .

(١) فى كتاب « عيون المسائل » (ضمن كتاب المجموع) ص ٦٦ ، الطبعة الاولى ،
بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ . (١٩٠٧ م) .

وإذا كان الفارابى يرى ثنائية فى الوجود ، فانه كغيره من أصحاب
الثنائية فيه يرى أحد طرفيها - وهو الممكن - أقل فى القيمة من الطرف
الآخر . وهو لهذا يذكر أن : « الهوى آخر الهويات وأخسها ، ولولا قبوله
للصورة لكان معدوما بالفعل ، وهو كان معدوما بالقوة ، فقبل الصورة ،
فصار جوهرًا » (١) .

ثنائية الممكن :

وفضلا عن الثنائية الصريحة الواضحة فى الوجود التى يقول بها بين
الممكن والواجب الذى لم يسبق بإمكان ، بين أصل هذا العالم وما يغيره
ويقابله وهو الواجب بذاته ، فالممكن نفسه له حالان فى التصور ذهنى
عنده : حال بقاءه فى حيز الامكان وعدم انتقاله الى الوجوب ، وحال
وجوبه أو وقوعه . فالفارابى فى تصور وجود الممكن صاحب اثنيينية أيضا .

والواجب الذى لم يسبق بإمكان أن قابل الممكن بحالیه جملة ، فأحد
حالى الممكن نفسه يقابل الحال الآخر له . والفارابى قد يتحدث عن
« اثنيينية » ويقصد بها تلك الاثنيينية التى بين الواجب الذى لم يسبق بإمكان
وبين الممكن . وقد يتحدث عن اثنيينية أخرى يريد بها الاثنيينية بين العام
والخاص ، أو بين المفهوم والشخص ، أو بين الماهية والهوية ، وهى الاثنيينية
بين حالى الممكن .

فالممكن على هذا قبل انتقاله من حيز الحال الأول وهو الامكان المصروف،
الى حيز الحال الآخر المقابل له وهو حيز الوجوب :

عام : لأنه قابل للتصور والتشكل بأية صورة وبأى شكل .

وجوده ذهنى فحسب : لا يدرك الا بالتأمل والتفكر ، ولا سبيل لأدراكه
بالحواس ، لأن المفروض فيه أنه لم يتحدد ولم يتشكل بعد ، والحواس
لا تدرك الا صاحب التحديد والشكل .

وجوهر : مستقل قائم بنفسه ، ولكن فى حيز التصور ذهنى . لأن
ارتباطه فى الذهن بالحال الثانى ، وهى حال الوجوب ، ليس على نحو أن

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والاجوبة عنها » ، (ضمن كتاب المجموع) ص ١٠٨ .

أحدهما قائم بالآخر ، بل على نحو أن الذهن ينتقل من تصور أحدهما إلى تصور الآخر .

وهو من عمل العقل والذهن دون الواقع .

وفى هذه الحال وهى حال الامكان الصرف يأخذ اسم « الماهية » ،
أو اسم « المفهوم » وفى هذه الحال أيضا يساوى « المثال » عند افلاطون .

ويعد أن ينتقل إلى الوجوب ، أو إلى الوقوع بالفعل :

يصبح خاصا ، أو جزئيا ، أو فردا ، أو شخصا . ويلحقه اسم الهوية ،
لأن الوجوب تحديد وتعيين ، أى تضيق لدائرة العموم والشمول . وفى هذه
الحال وهى حال الوجوب يساوى « ظل » المثال ، عند افلاطون .

ويصبح وجوده خارج الذهن والتصور العقلى . بعد أن كان لا يتجاوزه
ويدرك الآن بالحس ، بعد أن كان يدرك بالعقل فقط .

وهو جوهر ، فى كل حال من حاله : حال امكانه الصرف وحال وجوبه .
ولكن جوهرية حال امكانه الصرف ، أو حال كونه ماهية أو مفهوما ، تصير
بعد وقوعه ضمن جوهرية وهو خاص ، أو فرد ، أو شخص ، أو هوية .
وهذه الضمنية لا تسلب الحال الأول معنى الجوهرية ، وأن كانت تعطى
جوهر الحال الثانى نوع تفضيل عليه . يقابل ذلك أن الأول مفضل ببقائه وثباته
على الحال الثانى ، إذا ما ذهب هذا وفنى .

« . . . الجواهر الأولى ، التى هى الأشخاص ، غير محتاجة فى وجودها
(الخارجى) الى شئ سواها . وأما الجواهر الثانى ، كالألوان والأجناس ،
فهى فى وجودها (الخارجى) محتاجة الى الأشخاص . فالأشخاص إذن
أقدم فى الجوهرية ، وأحق بهذا الاسم من الكليات .

وجهة أخرى من وجهات النظر : أن كليات الجواهر (الماهيات والمفاهيم)
لما كانت ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة ومضمحلة ، فالكليات إذن أحق
باسم الجوهرية من الأشخاص . . . (١) .

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والاجوبة عنها » ص ٩٦ (ضمن كتاب المجموع) .

فالفارابى يعترف بصحة وصف الممكن بالجوهرية فى كل حاله . ويذكر فقط ، أن جوهر أحد الحاليين اذا فضل جوهر الحال الثانى باعتبار ، فهذا الآخر يفضل ذاك أيضا باعتبار آخر .

وحديث الفارابى عن « الوجود » يتناول اذن موضوعين :

الأول تقسيمه الوجود الى واجب لم يسبق بإمكان ، والى ممكن : والطرفان متقابلان تمام المقابلة .

الثانى فيما يتصل بوصف الممكن بالوجود ، واتصافه بالوجود يختلف باختلاف مرحلته : له وجود ذهنى فى حال بقائه فى حيز الامكان ، وله وجود خارجى فى حال وجوبه ووقوعه .

ومعالجة هذا الموضوع الثانى يعرف عنده ببحث « مشكلة العام والخاص » ، أو ببحث « الماهية والهوية » فى فلسفته المنطقية .

ونقطة الارتكاز عنده فى بحث الموضوعين هى « الممكن » نفسه : مرة يتجه به الى أعلى نحو الطرف المقابل له جملة وهو واجب الوجود الذى لم يسبق بإمكان ، ويتداخل البحث المنطقى حينئذ مع بحث الميتافيزيقا ، ومرة يتجه به الى أدنى نحو وجوب ذاته وتحققه خارج الذهن .

والثنائية بين الواجب الذى لم يسبق بإمكان والممكن بعد وقوعه ، ثنائية بين طرفين موجودين خارج الذهن ، بعد أن وجدا فيه على سبيل التصور أول الأمر ، أو هى ثنائية بين امرين خارج الذهن بجانب تصورهما فيه . ولكن الثنائية بين ذلك الواجب لذاته والممكن قبل وجوبه ، ثنائية بين موجود خارجى وآخر ذهنى .

تحول ثنائية الممكن الى وحدة فى الخارج :

والثنائية بين حالى الممكن حال تصور امكانه وحال تصور وقوعه ... ثنائية بين طرفين موجودين ذهنا فحسب . ولكن هذه الثنائية ، بعد وقوع الممكن تتحول الى وحدة فى الخارج : مظهرها الفردية والتشخيص . سئل الفارابى عن الأشياء العامة (هى الماهية) : كيف يكون وجودها (الخارجى) ؟

أهو على سبيل الاستقلال ، فتوجد - وهى كلية - وجوداً خارجياً ؟ أم وجودها الخارجى ضمن نطاق محدود ضمن ما يعرف بالشخص والفرد ؟ فقال :

« ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر ، فوجوده على القصد الثانى بالعرض . ووجود الأشياء العامة ، أى الكليات ، انما يكون بالأشخاص ، فوجودها إذن بالعرض . ولست أعنى بقولى هذا أن الكليات هى أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضاً ، لكن أقول : أن وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض » (١) . ويقول فى موضوع آخر :

« ... وأشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها ، وكلياتها انما تصير موجودة (بالفعل) فى أشخاصها . وأشخاص الجواهر يقال انها جواهر أول ، وكلياتها جواهر ثان . لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر ، إذ كانت اكمل وجوداً من كلياتهم » (٢) .

ومع كون ثنائية الممكن بعد وقوعه ، تتحول الى وحدة فى الخارج ، فهذه الوحدة لا تلغى المغايرة فى التصور العقلى بين حاله : وهما حال الامكان الصرف له وحال وجوبه ، أو بين ما يسمى ماهية وما يسمى هوية . فالماهية هى المعنى العام القابل للتحديد ، والهوية نوع من التحديد بالفعل ، وهما حالاً الممكن . إذ الممكن فى حال وامكانه قابل فقط للتحديد ، وبعد وقوعه أو وجوبه متحدد بالفعل و « الأمور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية » (٣) ، ليست ماهيته هويته ، ولا داخله فى هويته . ولو كانت ماهية الانسان عين هويته ، لكان تصورك لماهية الانسان تصوراً لهويته . فانت اذا تصورت ما الانسان تصورت هوية الانسان ، فعلمت وجوده ، ولكان تصور الماهية يستدعى وجوداً بتصديقها .

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والاجوبية عنها » (ص ٩٤) .

(٢) فى المصدر السابق ، (ص ١١٠) . ويلاحظ ان هذا الذى يتركه الفارابى هنا من الاعتبار فى فضل جواهر الاشخاص على جواهر الكليات ، يقابله وجه آخر ، وهو الثبات والبقاء ، تفضل به جواهر الكليات على جواهر الاشخاص ، كما سبق فى نص له ص ٩٩ .

(٣) وهى الممكنات . لأنه يقول فى موضع آخر (فى الفصل الثانى ، فى كتابه « اصول الحكم » ، ص ١٣٦ ، ١٣٧) :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها لى ذاتها ، والا لم توجد . ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة . فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب (وتقع) بشرط عيبتها ، وتمتنع بشرط لا عيبتها . فهى فى حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة الى عيبتها واجبة ضرورة » .

كما أن هوية هذه الأشياء داخلة في ماهيتها ، والا لكانت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ، ويستحيل وقوعه عن الماهية توها • ولو كان قياس الهوية من الانسان - أى بالنسبة الى ماهية الانسان - قياس الجسمية والحيوانية من هذه (الماهية) ، وكان كما أن من يفهم الانسان انسانا • لا يشك في أنه جسم وحيوان اذا فهم الجسم أو الحيوان ، كذلك لا يشك في أنه موجود (خارجى) وليس كذلك ، بل يشك ما لم يقم حس أو دليل • فالوجود (الخارجى) أو الهوية ، كما بينا ، ليس من جملة المقومات (للماهية) • ، (١) •

والوجود الخارجى اذن ، غير الماهية فى التصور ذهنى •

وقوع الممكن ليس من طبيعته :

ولكن ، هل تحول الماهية الى هوية ، أو هل التحديد بالفعل للممكن ، أو هل وقوع الممكن وتحققه فى الخارج ، من طبيعة الممكن نفسه ؟ أم أن ذلك يصير بتدخل أمر خارج عنه ، ليس من جنسه ؟

الفارابى يرى الهوية « محمولة » لجاعل ، وأن الوقوع وان كان حالا آخر للممكن ، لكن تحققه ليس من ذاته • ويعد هذا التحقيق « • • • من جملة العوارض اللازمة ، وليس من جملة اللواحق التى تكون بعد الماهية (لذات الماهية) • اذ كل لاحق فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه ، واما أن يلحقه من غيره • ومحال أن يكون الذى لا وجود له (وجودا خارجيا) يلزمه شيء يتبعه فى الوجود (الخارجى) • فمحال أن تكون الماهية يلزمها شيء حاصل الا بعد حصولها ، ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول ، والوجود يلزمه بعد الوجود ، فيكون أنه كان قبل نفسه ، فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها • اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذى اذا حصل عرضت له أشياء سببها هو • فان الملزم مقتضى لل لازم علة لما يتبعه ويلزمه ، والعلة لا توجب معلولا الا اذا وجبت ، وقبل الوجود لا تكون وجبت ، فلا يكون الوجود (الهوية) مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته ، بوجه من الوجوه • فيكون اذن المبدأ الذى عنه الوجود (الذى يلحق الماهية) غير الماهية • وذلك لأن كل لازم ومقتضى وعارض ، فاما من نفس الشيء واما من غيره • واذا لم تكن الهوية للماهية - التى ليست هى الهوية - عن نفسها ، فهى لها من غيرها •

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١١٥ - ١١٧ •

فكل ما هويته غير ماهيته ، وغير المقومات لمايته (وهو الممكن) فهويته
من غير ٠٠٠ ينتهى الى المبدأ ، الذى لا ماهية له مباينة للهوية ، (١) .

وهكذا يقول الفارابى :

• بثنائية واضحة بين الوجوب الذى لم يسبق بإمكان ، وبين الممكن .

وبثنائية فى التصور الذهنى للممكن ، وبوحدته فى الوجود الخارجى :
على معنى أن ماهيته ليست منفصلة عن هويته ، ولا مفهومه مستقلا عن
ما صدقه .

وبارجاع وقوع الممكن أو تحققه أو وجوده الخارجى الى المبدأ الذى
لا ماهية له مباينة للهوية ، أى الى الواجب الذى لم يسبق وجوده بإمكان :
وهو الله تعالى .

وهو أرسطى فيما يقوله هذا ، مع تعديل فى النقطة الأخيرة ، اضطره
الدين إليه . إذ الدين يجعل وجود العالم فعلا لله الخالق ، سبحانه وتعالى .

وكان الفارابى هنا أرسطيا ، لأن أرسطو عندما تناول « الوجود » بالبحث
كما ذكرناه غير مرة – تناوله فى دائرة المنطق ، وتصور فيه وجوبا ذهنيا
وامكانا ذهنيا متلازمين ، أو صورة ذهنية ومادة ذهنية ، احدهما ملازمة
للأخرى ، ورأى أن هذه الأثنيتية فى الذهن تتحول فى واقع الأمر الى وحدة
متماسكة .

وقبل أن يتجاوز بتفلسفه دائرة البحث المنطقى الى البحث الميتافيزيقى ،
وقبل أن يفكر فى تحديد الاله – أى وهو لم يزل بعد فى دائرة التصور الذهنى
للصورة والمادة ، والوجوب والامكان العقليين ، ولم يتجاوز هذا النطاق الى
الدين – كان أهم ما يبيغه من تصور الصورة والمادة ، وتصور الموجود صاحب

(١) كتاب « لمصوص الحكم » ص ١١٨ : ١٢٥ .

ويلاحظ هنا أنه فى الحديث عن الماهيات وتحققها فى الخارج ، وهل ذلك يحصل لها من
نفسها أم بفعل فاعل ، اشتبكت البحوث المنطقية والميتافيزيقية بعضها ببعض . فالتعبير
بالماهيات وما يتبعه من أنها كليات عامة ، وأن تشخصها ضمن أفرادها ٠٠٠ الخ من
التعبيرات المنطقية . والكلام عن العلة والفعل ، وعن الحدوث والوقوع وهل بالذات أم
بالعرض يتصل بدائرة الميتافيزيقا .

الحالين وهو الممكن ، يتصل أحدهما بالآخر اشد اتصال ، لا انفراد لأحدهما عن الآخر ، كان أهم ما يبغيه هو الرد على استأذه أفلاطون فى استقلال « المثل » عن « ظلالها » فى التصور الذهنى والواقع • فالمثل ، كما يراها أرسطو ، ليست الا صورة للمادة (التى هى الامكان) ، ووجودها الخارجى ضمن تحقق المادة فقط ، أو هو هذا التحقق • والعقل وحده هو الذى يستطيع أن يتصور مثالا وظله أو صورة ومادة مستقلين ومنفصلين • أما فى خارج العقل فالحواس لا تدرك الا شيئا واحدا ، هو هذا الشخص المحدد •

والفارابى وإن كان يتبع أرسطو هنا فى فكرة « الوجود » على النحو الذى ذكرناه منسوبا للثنين ، وكما ذكره هو لأرسطو فى كتابه « الإبانة عن فرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة » (١) - الا أنه فى كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين » عند محاولته التوفيق بين أرسطو وأفلاطون فى مسألة الوجود هذه ينسب الى أرسطو أنه يقر بالصور الروحانية (التى هى المثل ، أو الماهيات) • ويقر بوجودها خارج المذهب الانسانى ، وخارج الأشياء الجزئية أيضا : وذلك بأن يراها موجودة فى علم الله ، فيقول :

« ومن ذلك - أى مما يقال من خلاف بين الحكيمين - : الصور والمثل التى تنسب الى أفلاطون أنه يثبتهما ، وأرسطو على خلاف رايه فيهما • وذلك أن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومىء الى أن للموجودات صورة مجردة فى عالم الاله - وربما يسميها المثل الالهية - وأنها لا تدر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وإن الذى يدر ويفسد إنما هى هذه الموجودات التى هى كائنة •

وأرسطو ذكر فى حروفه (٢) كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال انها موجودة ، قائمة ، فى عالم الاله ، غير فاسدة • • وقد نجد أن أرسطو فى كتابه « الريوبية » المعروف بـ « اثولوجيا » يثبت الصور

(١) ص ٤٤ ، فى المقالة السادسة • ونصه ما يلى : « المقالة السادسة : تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات ، ولاسيما فى الجوهرية ، وتفصيل اقسام الجوهر ، وأنها : هيولى وصورة ومركب ، وإن الحد الحقيقى أن كان للموجودات فلاى الموجودات ، فإن كان للجواهر فلاى الجواهر ، وكيف تحل بالمركبات ، وأى الأجزاء توجد فى الحدود ، وأى الصور يفارق ، وأياها لا يفارق ، وإن لا وجود للمثل • »

(٢) كتاب لأرسطو فى بحث « ما بعد الطبيعة » رتبت مقالاته ولمصولة على حسب الحروف الهجائية •

الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة في عالم الريبوية ، فلا تخلو هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها ، من إحدى ثلاث حالات :

• أما أن يكون بعضها مناقضا لبعضها الآخر .

• وأما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له .

• وأما أن يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها ، وإن اختلف ظاهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق .

فأما أن يظن بأرسطو - مع براعته وشدة يقظته ، وجلالة هذه المعاني عنه ! أعنى الصور الروحانية - أنه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الريبوي ... فبعيد ومستنكر .

• وأما أن بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ... فهو أبعد جدا ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول .

فبقي أن يكون لها تأويلات ومعان : إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة ، ثم يذكر التأويل على الوجه الآتي : « لما كان الله تعالى حيا ، موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته ، جل الله من اشتباه . »

• وأيضا ، فإن ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليها التبدل والتغيير ، فما هو بحيزه أيضا كذلك باقي غير دائر ولا متغير ، ولو لم يكن للموجودات صور وأثار في ذات الموجد الحي المرید فما الذي كان يوجده ؟ وعلى أى مثال ينحو بما يفعله ويندعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المرید ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافا وعلى غير قصد ! وهذا من أشنع الشناعات .

• فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف ، وتتصور أقاويل أولئك الحكماء ، فيما أثبتوه من الصور الالهية ، لا على أنها أشباح قائمة في أماكن آخر ، خارجة عن هذا العالم . فأنها متى تصورت على هذا السبيل ، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها ، كأمثال هذا العالم . وقد بين الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة ، في كتبه في الطبيعيات ... (١) .

(١) مقتبس من صحائف : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، من كتاب « الجمع بين رأيي

الحكيم » .

قالفارابى ، يستبعد على افلاطون أن يقول بوجود المثل والصور فى عالم مستقل ، خارج الذهن وخارج الأشياء • ويستبعد على أرسطو أن ينكر وجودها خارج الأشياء • وجعل نقطة التقاء قوليهما : أنها أيضا خارج الذهن الانسانى وخارج الأشياء ، ولكن لا فى عالم مستقل بل فى علم الاله •

ولكنه - عندما حاول التوفيق بينهما فى هذه المسألة ، على هذا النحو وهى مسألة وجود المثل والصور - اعتمد على كتاب منحول لأرسطو هو كتاب « الريبوبية » ، وهو كتاب افلوطينى المصدر افلاطونى الأساس • فما فيه لا يعطى اذن الاصورة لما فى كتب افلاطون وحده ، مع شيء من التعديل ، لا يغير من نظرتة فيها •

وفى غير كتاب « الجمع بين رأى الحكيمين » الذى اعتمد الفارابى فيه فى التوفيق بين الفيلسوفين على كتاب منحول لأرسطو هو كتاب « الريبوبية » ، لم يزل صاحبنا الفارابى يذكر الرايين : رأى صاحب المثل ورأى صاحب الصور ، على أنهما متقابلان لا التقاء بينهما • ولم يزل يتابع هو صاحب الصور فى رأيه فيها •

وفى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » قرر أنهما وجهتا نظر ، تعلق بهما فريقان مختلفان • وذلك عندما سئل عن هذه القضية ، وهى : الانسان موجود • هل هى ذات محمول ، أم لا ؟ وأجاب بقوله :

« هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها • فقال بعضهم : انها غير ذات محمول ، وبعضهم قالوا : انها ذات محمول • وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة ، وجهة : وذلك أن هذه القضية وامثالها ، اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور ، فاتها غير ذات محمول ؛ لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده ، أو نفيه عن الشيء • فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول •

وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقى ، قلبها مركبة من كلمتين ، هما أجزاءها • وانها قابلة - لذلك - للصدق والكذب • فهى بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعا صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة « (١) •

(١) صفحة ٩٧ د من كتاب المسائل الفلسفية والاجوبة عنها •

فاجابة الفارابى على هذا النحو ، تجعل فرقا بين الرايين ، وقد نسب احدهما : الى الطبيعيين اى الى الواقعيين (Realist) أصحاب مذهب الـ (Realismus) ، ونسب الثانى الى المنطقيين اى الى الاسمين (Nominalist) أصحاب مذهب الـ (Nominalismus) (١) .

والمذهب الأول : يمت بصلة وثيقة الى رأى افلاطون فى المثل .

(١) والخلاف بين المذهبين كان سائدا فى القرون الوسطى ، عند المسيحيين أيضا ، وبالأخص فى العصر الأول من عصور المدرسيين . ويقول أوجست ميسر August Messer ، فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ١٢٠ - ١٣٦ شارحا المذهبين ، وقيمهما عند المسيحيين ، بقوله : « وفى العصر الأول (فى القرن الحادى عشر) كان الاهتمام الفلسفى متجها نحو مسألة العام والخاص : ما حقيقة العام ؟ وما صلته بالأشياء الجزئية ؟ وقد حل هذا المشكل بحلول كثيرة ، لكنها كلها ناشئة عن تمحل ذهنى . أما البحث الايجابى للحقيقة . فبقي غير متطور ، طول القرون الوسطى كلها .
فوجود المعنى العام ، بناء على نظرة من النظرات التى اتخذت أساسا لحل هذا المشكل وجود حقيقى real ، وهى نظرة المذهب الواقعى Realismus . والامور العامة .
أو الكليات - بناء على رأى الافلاطونية الحديثة ، أو الفلسفة القديمة للمسيحية - تفهم على انها أفكار الله الايجابية أو الخالقة . وهى تبعا لذلك الموجودات الحقيقية الأصلية ، التى درجتها فى الحقيقة أعلى من درجة الأشياء الجزئية الواقعة . وهذا المعنى يزداد اتساعا بواسطة الخلط بين معنى الوجود ومعنى القيمة . وبهذا يعتبر الله ، الذى يشتمل على كل المعانى أعم حقيقة وأحقها Allerealist . واكمها .
أما علاقة العام بالأشياء الجزئية ، فهى على نحو : أن العام هو الجوهر الذى لا يتغير حاله فى كل الأفراد ، وما عدا ذلك فيها فهو فروقات سطحية عرضية .
وزعيم هذا الرأى « فيلهلم فون شامبر » Champeaux الذى عاش ما بين ١٠٧٠ - ١١٢١م ، والذى كان مدرسا فى باريس .
وغيره من الواقعيين ، يرى أن الكليات ، أو الامور العامة (وهى الأجناس) ، لها حالات مختلفة ، بواسطة تحولها الى أنواع أو أفراد . ولكن مع ذلك بالنسبة لجوهرها لا تتغير .
واسقف كنتربرى Canterbury ، « انزليم » Anselm (١٠٣٥ - ١١٠٩ م) أشهر الواقعيين . وقد عبر عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية والعقيدة الدينية فى هذه الجملة . « أنابحث عن المعرفة لأصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن أنا أؤمن أولا لأصل عن طريق الايمان للمعرفة » . ولكن مع ذلك تمسك بأن الانسان بواسطة القوى الطبيعية لفكره ، يستطيع أن يصل الى معرفة بعض الحقائق ، وبالأخص معرفة وجود الله . وهو نفسه عرض جملة أدلة على وجود الله . وأشهرها الدليل الوجودى (المشتق من الله نفسه) ومحصله : نحن مفكر أن الله هو اكمل حقيقة . وإذا افترضنا أنه مظلون فحسب ، نقصته صفة رئيسية من صفات الكمال وهى الوجود ، وعلى ذلك لا يكون اكمل حقيقة ، واذن يجب أن يكون الله موجودا .

وهذا الدليل مقبم بسبب التفرقة الناقصة فيه بين المنطقى (المظنون فحسب) والوجودى

(الواقعى) ، وهو قد عرض بعقلية المذهب الواقعى المدرسى الذى يلهم الوجود كقابل للنمو والزيادة ، وكصفة بجوار الأخرى . وسابقا اعترض الراهب « جونيلو » ، Gaunilo بأن وجود الله لا يمكن أن يستخلص من معناه ، بل يجب أن يدل على هذا الوجود من ناحية أخرى من العالم مثلا . وألا أمكن للإنسان أن يستخلص وجود أى شىء كامل (كجزيرة كاملة ، مثلا) من معناه .

والاتجاه الآخر المتناقض للمذهب الواقعى هو الاتجاه الاسمى Nominalismus ، وقد وجدت نواته عند أرسطو . فإن أرسطو قد علم أن الأشياء الجزئية الواقعية ، هى الجواهر الأولى (أى الجواهر الحقيقية) ، وأن الجواهر لا تكون محمولا فى المقضايا . ولأن المعانى العامة ، وهى بدون موضوع ، يمكن أن تستعمل محمولا (مثل هذا ذهب) ، فهى بناء على ذلك ليست جواهر . ولكن ، ما هى إذن ؟ عند النحويين أمكن للإنسان أن يجد أن المعنى العام هو جمع لعند غير محدود من الأمور الواقعة تحت اسم ، بواسطة كلمة يتلفظ بها . وبناء على هذا ، توصل البعض الى ما عرف بالمذهب الاسمى ، ويذهب الى أن : الأمور العامة ليست حقيقية . بل فقط أسماء لأشياء مختلفة ، تستخدم كعلامات لها ، ولخصائصها . والموجود حقيقة هى الأشياء الجزئية الواقعية . فمثلا : هذه الزهرة هنا ، ولكن ليست الزهرة - على الإطلاق - هنا .

وزعيم هذا الاتجاه « روسيلان فون كومبيان » Roscelin von Compiègne توفى بعد سنة ١١٢٠ م . وتوجه بمذهبه الاسمى لبدا التثليث : فإذا كان فى الواقع لا توجد الا افراد ، فذلك الأشخاص الالهية الثلاثة ، ثلاث حقائق مفردة منفصل بعضها عن بعض ، ثلاثة آله متساوية فى قوتها وارادتها .

وهناك طريقة وسطى فى النزاع حول العام ، يتزعمها مؤسس الطريقة الجدلية المدرسية بيتر ابيالارد ، Peter Abealard (١٠٧٩ - ١١٤٢ م) ، فهو يعطى المذهب الواقعى حقا فى أن يرى : أن الأمور العامة ليست كلمات وأسماء فحسب ، بل توجد حقيقة ، قبل الأشياء الفردية (ante res) ، وذلك بوجودها فى الله ففكرة الخالقية وهذا يشبه توفيق الفارابى بين الحكيمين فى هذه المسألة . انظر ص ٢١٠ - ثم (توجد) فى الأشياء نفسها (in rebus) ، كمساوية أو مشابهة لصفاتها الأساسية . وأخيرا (توجد) بعد الأشياء (post res) - فى الالوه - كمعانى عامة ، نوجدتها نحن بواسطة تفكيرنا المقارن والمستخلص .

وقول Abealard هذا ، صحيح : فوجودها قبل الأشياء ليس له اعتبار فحسب فى النظرة الميتافيزيقية كتابنة فى علم الله ، بل أيضا فى النظرة المنطقية من حيث أن معانى الأجناس توضع وتنظم فوق أمثلتها . ووجودها فى الأشياء يوافق النظرة الوجودية ، من حيث يتمثل مثلا ، فى كل منزل حقيقى معناه أو مفهومه . ووجودها بعد الأشياء له اعتبار بالنسبة للبحث النفسى .

وبعترف - مذهب Abealard - للمذهب الاسمى فى مقابل هذا بأن الأشياء الجزئية هى أيضا حقائق واقعية ، وأنها جواهر فردية . ولكنه يلاحظ - على المذهب الاسمى - بحق

وأساس الرأى الثانى : هو ما يعرف لأرسطو فى الصورة والمادة ، أو فى المفهوم والمصدق •

رلر أن تفكير أرسطو بقى فى حيز البحث المنطقى ، لم يتجاوز به نطاقه الى دائرة ما بعد الطبيعة والدين ، لكان مستقيماً فى عناصره وفى مقدماته ونتائجها • ولكن لأمر ما أراد أن يحدد الاله الذى يجعله الدين أسمى موجود فى الكون كله ، فحدده بأنه صورة بدون مادة ، أى واجب لم يسبق بإمكان • وتصوره عندئذ أنه ذو حالة واحدة •

فأصبح العقل ، بعد أن كان لا يتصور صورة بدون مادة ، ووجوباً بدون إمكان ، يتصور صورة محضة ، ووجوباً محضاً – أصبح يتصور فى الكون ميداناً لا يطرأ للعقل أن يتصور فيه مادة وإمكاناً وهو ميدان الاله •

هنا الآن ، يقال : أن أرسطو بعد تفلسفه فى الجانب الالهى ، يرى اثنتين بين الاله وغيره من الموجودات ، وهى اثنتين واضحه لا تقبل الالتئام ، فضلاً عن الانصهار ، لأن أحد طرفيها ذو حالة واحدة ، والطرف الآخر ذو حالين •

والازدواج بين حالى الطرف الآخر وهو الممكن ، وبعبارة أخرى اتصال صورة الممكن بمادته ، ووجوبه بعد إمكانه ، بقى – فى نظر أرسطو – بعيداً عن مجال الطرف الأول ، صاحب الحال الواحدة • والانفصال بين الطرفين إذن يكاد يكون تاماً ، لولا أن صاحب الحال الواحدة معشوق لذى الحالين ،

أن الكلمة وهى نفسها شئ فردى ، لا تستطيع أن تكون علامة على الأشياء الكثيرة المسماة بها ، إذا لم تكن ذات صلة وثيقة بدلالة عامة ، وبمعنى عام •
أما توماس فون أكفينو ، Thomas von Aquino (١٢٢٥ م) فيرى أن

المدرک موجود خارج الذهن وفى الذهن خارج الذهن : يوجد كشيء فردى ، له خصائصه الواقعية •

والموجود حقيقة هو الأفراد • أما العام فهو مظهر ، وجوده فى العقل لمحسب : كـ « مثال » (ante rem) فى علم الله • وكـ « صورة » لهذا المثال ، ونأشيه عنه (Post rem) فى عقل الإنسان • أما وجوده فى الأفراد (in re) فكـ « مافيه » متفقة فى الكل لا تنفك بحال كشيء مستقل عن أفرادها •

والصور الأولى الدائمة – وهو الأمور العامة – لكل موجود وكل ذى قيمة ، لا ينظر اليها على أنها موجودة فى طبيعتها (كما يقول أفلاطون) ، بل ينظر على كل أنها تستخلص من الأشياء الخارجية بواسطة النزاع العقل ، ومتابعتة فى الاستنتاج •

ولولا أن هذا الثانى يجب أن يتخطى نطاق حاله الأول الى حاله الآخر ليساير عشقه ، فيسمى لأن يكون مثل صاحب الحال الواحد .

فصاحب الحالين سيتطلع حتما الى صاحب الحال الواحد . ويندفع تبعاً لذلك لأن يكون على شاكلته . فلولا هذا التطلع الطبيعى من أحد الطرفين للآخر ، لما كان هناك اتصال بينهما بحال ما ، ولتصور الذهن أعراض أحدهما عن الآخر أعراضاً تاماً ، بعد أن تصور عدم وجود شركة ما بين طبيعتهما .

فأرسلوا لم يربط الواجب الذى لم يسبق بمادة وبين الممكن ، على أن الأول مؤثر فى تحقق الثانى ووقوعه اذا ما تحقق ووقع .

والفارابى ، بعد أن أطلق على الله - الذى وصف فى الاسلام بالخلق والايجاد - الواجب (الذى لم يسبق بمادة أو مكان) أصبح يريد الواجب عنده فى صلته بالمقابل له ، وهو الممكن ، موجداً له فى الخارج ، وموجباً ومحققاً له . وكان حتماً بناء على ذلك أن يكون وجوب الممكن من غير ذاته ، وأن تكون الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل .

فليس بين المعلم الأول والمعلم الثانى خلاف إذن فى الثنائية الصريحة بين الواجب الذى لم يسبق بمادة وبين الممكن ، ولا فى الوحدة الخارجية لطرفى الثنائية التصويرية الذهنية للممكن : وهما الماهية والهوية . والخلاف بينهما هو فقط فى : هل وجوب الممكن من ذاته ؟ أم من غيره ؟

لكن المستشرق ماكس هورتن (Max Horten) (١) يرى أن «الثنائية» الاغريقية فى « الوجود » تحولت عند الفارابى الى « وحدة » ، وأن الفارابى بذلك خالف أفلاطون وأرسطو ، وأن مخالفته لهما كانت تحت تأثيره بالأفكار الهندية التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية الاسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » ، وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود وليس لها الوجود من ذاتها . ثم يحكم أخيراً بأن مثل هذا التوفيق - بين الفكر المختلفة - دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعاً غير منطقي ، ولا تأليفاً مجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق (Synthese) عميق من طرفين مختلفين شرقى وغربى ! ونص عبارته :

« الفارابى يرى أن « الوجود » قريب فى المعنى من الفردية (Individualitât) . وهذا الوجود يطرأ على الماهية ، وليس من مقوماتها

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ، ص ٧٢ - ٧٦ .

الذاتية ، لأنهما مختلفان : فليست الماهية متضمنة في معنى الوجود ، ولا هذا متضمنا في معنى الماهية ، ويجتمعان فحسب في الله ، والله وحده ماهيته عين وجوده •

وبناء على ذلك : فأفراد الوجود ممكنة ، على معنى أنها ممكن أن توجد وممكن ألا توجد • فإن وجدت فلا بد أن تتلقى وجودها من قوة خارجة عنها • والخلق تبعا لذلك معناه منح هذا الوجود : هو فيض هذا الوجود من موجود بالضرورة ، وعلى سبيل الحقيقة ، على ممكن في نفسه ، وقابل فقط لأن يوجد ، وهو الماهيات ••• فالماهيات في نفسها ممكنة تستقبل هذا الوجود وتصير بذلك حقيقة •

ولأن الوجود يطرأ على العالم الممكن ، المستعد فقط لأن يكون حقيقة ، وليس هو في نفسه حقيقة – نشأ اشكال حاصلة : كيف تصير الماهية غير الحقيقية حاملة للوجود ، مع أن غير الحقيقي لا يمكن أن يكون حاملا للحقيقي ؟

والفارابي لم ير هذه الصعوبة ، لأن الوجود بناء على رايه يطرأ من الخارج على الماهيات • وهو في الواقع مشابه للتشخص ، أي طروءه مشابه لتحديد العام ، وتحويله الى شيء مفرد ••• وبهذا تحمل الماهيات في نفسها الوجود الحقيقي •

وبهذا تتحول الثنائية الاغريقية هنا في الجماعة الإسلامية الى « وحدة » ؛ اذ الثنائية عند أرسطو وأفلاطون واضحة كل الوضوح •

الله ••• والمادة غير الصورة وغير المشكلة •

الصورة ••• والمادة الأولى أو العام (غير المحدد) •

المثل ••• والفردية •

وفي الأفلاطونية الحديثة رفعت المقابلة بين الله والمادة : عن طريق أن هذا المذهب الفلسفي صور خروج المادة من الله ، بعد أن كانت كامنة فيه (١) •

(١) على نحو ما ذكر بالتفصيل في الكتاب الأول •

وفى الاسلام استمرت محاولة رفع هذه المقابلة بينهما ، عن طريق أن الصورة والمادة متلفتان فيما يسمى الماهية ، التى جعلت الفردية مقابلة لها ، عند الفارابى .

واظن أن الامر اشتبه على « ماكس هورتن » . لأن الثنائية التى ذكرها للاغريق عند افلاطون وأرسطو : بين الله والمادة ، أو بين المثل والأفراد ، لم تصر الى « وحدة » عند الفارابى . لأن الفارابى لم يزل يقول بمقابلة صريحة بين الله كخالق وعالم أصله الامكان كمخلوق له .

أما الثنائية بين حالى الممكن – وهما حال تصور امكان وقوجه وحال وقوعه بالفعل ، أو هما حال كونه ماهية معقولة وحال كونه هوية خارج الذهن وفى واقع الأمر – فأرسطو والفارابى بعده ، يقولان معا بتحولها فى الخارج الى « وحدة » . فلا يدرك فى الحس الا شئ واحد هو الهوية ، قامت به الماهية أو حلت فيه . وأرسطو والفارابى معا يخالفان افلاطون فى ذلك تمام المخالفة ، لأن هذا يقر بوجود خارجى للمثل التى هى الماهيات عندهما .

والفارابى كان يكون حقا مخالفا لأرسطو – كما يحكم « ماكس هورتن » – لو أنه ادعى وحدة بين الواجب الذى لم يسبق بامكان والممكن . ولو أنه فعل لكان ذلك استمرارا للأفلاطونية الحديثة ، فى محاولتها رفع المقابلة بين طرفى الثنائية لو أنه حاول هو رفعها بين الله والعالم .

و « هورتن » نفسه فى صدر النص المنقول عنه هنا ، ينسب للفارابى تقرير الثنائية بين ممكن أن يوجد وأن لا يوجد من جهة ، وبين موجود بالضرورة من جهة أخرى .

ثم هو بعد هذا النص يتحدث فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » عن الثنائية الأخرى ، بين حالى الممكن التى تصير عند الفارابى الى وحدة ، كما صارت عند أرسطو قبله الى وحدة أيضا . فيقول :

« ... وهذه الاثنيتية فى الوجود ، تبسولنا أول الامر فى صورة الماهية (Individualität) ، والفردية (Wesenheit) . وقد يبدو ازدواجها هذا مشابها لما بين الماهية والهوية (Dasein) .

والفارابى – يستمر « هورتن » فى التحدث عنه – فى الفصل الأول من كتابه « فصوص الحكم » يعالج هذا الموضوع بمهارة فائقة . لأنه جعل الأشياء

عبارة عن ماهيات عامة ، تتحول الى هذه الأشياء ، أى الى هويات .
وبذلك تتلقى صور وجودها الحقيقى (Concret) ، بعد أن كانت قبل ذلك
فى علم الله تملك فقط صوراً عامة . فهى تخرج من الله ، وتصبح جقائق غير
الهية ، وتلبس صورة الهوية . فالفردية هى والهوية سواء .

ومنح الماهيات العامة الهوية - وهو عمل الفردية - يأتى من جانب الله
تعالى . وبهذا جاوز الفارابى نطاق أفلاطون ، وأعطاه الصورة التى استمر
اسمها سائراً فى الجماعة الإسلامية . وتحقيق المثل التى لأفلاطون أصبح الآن
فى نظر الفارابى عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة .

وهذا التطور للمفاهيم والمعانى الأرسطية ، الذى وجد عند الفارابى ،
أتى عن طريق تأثير الأفكار الهندية ، التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية
الإسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على
أنه دار « العدم » وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود .

فالفارابى لم يكن إذن صاحب مذهب خاص - كما يدعى « هورتن » -
تتحول فيه الثنائية فى الوجود الى وحدة فيه ، فضلاً عن أن يكون متأثراً فى
هذا المذهب بالأفكار الهندية . والفارابى لم يزل ثنائى الرأى فى الوجود :
يقول بثنائية بين وجوب لم يعيق بإمكان وبين ممكن . ولم يزل كأرسطو مخالفاً
لأفلاطون فى إثبات وجود خارجى للماهيات (التى هى مثل أفلاطون) مستقل
عن الهويات أو عن الأفراد .

ويبدو - كما ذكرنا - أن الأمر اشتبه فقط على « هورتن » عندما نسب
الى الفارابى تقريب الثنائية الى وحدة : فساوى بين ثنائية الله والمادة ،
والثنائية بين حالى الممكن . وظن أن اعتراف الفارابى بالوجود الخارجى
للماهيات ضمن الهويات فقط ، وليس مستقلاً عنها كما يرى أفلاطون ، اعتراف
منه بحلول الله فى المادة ، أو بصيرورتها فى الخارج أمراً واحداً .

ولأن الأمر اشتبه عليه على هذا النحو استرسل فى بحث الأسباب التى
أدت بالفارابى الى هذا المذهب الخاص ، الذى يخالف فيه أرسطو وأفلاطون ،
والذى يزداد عمقا عن الأفلاطونية الحديثة .^{١١} واهتدى الى أن هذه الأسباب
ترجع الى التأثير بالأفكار الهندية ، التى تنظر الى هذا العالم على أنه دار
« العدم » . وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود .^{١٢} وكان حتماً على « هورتن »
فى بحثه عن الأسباب تلكشاته زمن تجارية فى تزيينته من المستشرقين .^{١٣} أن
ينكر أمراً خارجاً عن نطاق العقلية الإسلامية ، ترجع اليه الظاهرة أو الطوائف

التي فتش عن أسبابها • لأن هذه العقلية الاسلامية لم تكن من النوع الذي يستطيع التغيير فيما يعرض عليه من آراء دون دفع خارجي ، على نحو ما يريدون تصويره ! •

ولم تكون النظرة الى هذا العالم - على انه دار « العدم » والفناء ، يستقبل وجوده من أمر خارج عنه - اذا كانت توجه بتغيير في التفكير وفي الرأي ، لم تكون هذه هي نظرة الفكر الهندي وحده ، حتى ينحصر تأثير المسلمين بها ، وهي من خصائص كل دين ، لانها مقومات طبيعة الدين كدين ؟

ولكن قضي على المسلمين ، وعلى الشرقيين ، ان يوضحوا من بعض المستشرقين - ان هم عالجوا تفكيرهم وآراءهم - في ميزان القيم الذاتية ، ثم تنفى عنهم الاصاله في التفكير والرأي !! •

ويعد ان يحكم « ماكس هورتن » على العقل الاسلامي بالتقليد ، على نحو ما ذكر - بعد خلط منه نفسه في فهم بحث الوجود عند الفارابي - يستطرد في الحديث بما يظن انه ينتزع من الشرقي العادي الاعجاب به • لانه يلبس في حديثه ثوب الباحث المنصف ، والمحقق المدقق ، فيقول :

« ... وهكذا - يعلق « هورتن » - كان توفيق الجماعة الاسلامية للأفكار الفلسفية المختلفة يرى في غاية الانسجام ، حتى انه ليظن ان مثل هذه الفكرة الهندية من مخلفات افلاطون ! ومثل هذا التوفيق دليل على ان الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقي ، ولا تأليفا لمجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق عميق (Synthese) من طرفين مختلفين » •

والفارابي الآن كما يبدو مما تقدم في حديثنا عنه ، ارسطوطاليسي في بحث الوجود • ينكر ان يكون للماهيات وجود خارجي ، غير وجود الهويات • ولكنه في التوفيق بين افلاطون وارسطو ، في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » يثبت لها وجودا خارجا عن الذهن ، غير وجود هوياتها ، على الا يكون في عالم مستقل خاص بها ، بل في علم الله •

وبذلك يجعل الفارابي هنا ارسطو مغترقا بما قرره استاذة افلاطون ، من وجود خارجي عن الذهن للمثل (التي هي الماهيات الارسطية) غير وجود ظلالها التي هي الأفراد •

وكان الماهيات أو المثل - بناء على هذا التوفيق - فى كتاب « الجمع بين رأى الحكيمين » لها ثلاثة أنواع من الوجود :

وجود خارج عن الذهن والافراد : وهو وجودها فى علم الله •

وجود فى الذهن والتصور : وهو وجودها فى عقل الانسان •

وجود خارج عن الذهن وليس خارجا عن الافراد : وهو وجودها ضمن الهويات (١) •

ويغض النظر عن هذا التوفيق الذى ذكره الفارابى فى الكتاب السابق. يكون للماهيات أو المثل نوعان فقط من الوجود ، هما الأخيران •

والفارابى ، فى توفيقه بين الحكيمين فى هذه المسألة ، وفى غيرها - كمسائل حدوث العالم ، ومعاد النفس ٠٠٠ الخ - يعتمد على كتاب منحول لأرسطو ، هو كتاب « الربوبية » • أو ما يسمى بـ « اثولوجيا » • وهو كتاب أفلاطونى ، جاء مستخلصا من مذهب الأفلاطونية ، أو الف على أساسها ، ونسبته لأرسطو لا تغطيه الحق فى تصوير مذهبها ، كما هو ٠٠٠ فمحاولة التوفيق من الفارابى بين أرسطو وبين أفلاطون هنا ، هى فى الواقع محاولة شرح أفلاطون بما ينقل عن أفلاطون •

(١) وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات ، يحكيها « هورتن » فيما سبق ص ١٠٥ . من الفارابى ، ناسبا لها آياه فى كتابه « فصوص الحكم » • والأولى أن تنسب الى أرسطو وأفلاطون ، بناء على التوفيق الفارابى بينهما فى كتابه « بين رأى الحكيمين » ، معتمدا فى هذا التوفيق على كتاب منحول لأرسطو يقربه من أفلاطون وهو كتاب « الربوبية » • إذ أن الذى للفارابى نفسه فى كتاب « فصوص الحكم » هو رأى أرسطو الاغريقى الصريح ، لا الأفلاطونى •

وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات تشبه أيضا ، ما ينقله أوجست ميسر ، فيما سبق •

(فى هامش ص ٢٢٧) Abealard . من زعماء المدرسين ، الموفق بين الاتجاهين : عن الواقعى والاسمى فى وجود « العام » ، ولعل Abealard فى هذا ، متأثرا بالأفلاطونية الصديئة ، التى ألف كتاب « الربوبية » وفق تعاليمها • إذ أنها تجعل مثل أفلاطون ، وهى كليات مستقرة فى العقل الاول ، الناشء عن الواحد ، من كل وجه (يراجع الكتاب الاول) •

وهكذا يبدو أرسطو عند الفارابي حرة واضحة يمثل حقيقة نفسه ورأيه ،
فيما يذكره عنه في كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ومرة أخرى مقنعا ببتعد قليلا
أو كثيرا في التعبير عن ذاته ، فيما يذكره عنه في كتاب « الربوبية » . وسر
هذا الاضطراب يتصل بالكتب المزيفة من جانب ، والثقة بعصمة الحكمة
الاغريقية من جانب آخر ، التي كان من نتائج هذه العصمة اعتقاد ان الحقيقة
لا تتعدد ، أو ان التعبير عنها هو وحده الذي يختلف ويتعدد .

ولولا نسبة كتاب « الربوبية » لأرسطو ، لبدا أرسطو في التفكير
بالاسلامى اغريقيا كما كان . . .

ولولا ثقة حكماء المسلمين بفلاسفة الاغريق وبعصمة اقوالهم ، لتيقظوا
الى الخلط في نسبة الكتب الفلسفية لغير اصحابها .

تعليل :

هذا الذى نذكرناه الآن للفارابى في الوجود - ووازنا بينه وبين ما
أفلاطون مرة وأرسطو مرة أخرى ، ويوجد عند غير الفارابى من غير حكماء
المسلمين أيضا في القرون الوسطى على نحو ما للفارابى ، كما رأينا فيما
نقله أوجست ميسر عن علماء العصر المدرسى (١) - هو نتيجة عمل عقلى ،
بقوامه أساسان :

الفكر الاغريقى ، ممثلا في أفلاطون وأرسطو من جانب .

والدين من جانب آخر .

وكان الفارابى خطأ للوصول الى هذه النتيجة العقلية خطوتين :

الخطوة الأولى : هى الوقوف على الثنائية عند أفلاطون وأرسطو ، وقد
كانت عند الأول : بين المثل من جهة وظلالها أو هذا العالم من جهة أخرى ،
وعند الثانى : كانت بين الصورة من جهة والمادة أو هذا العالم من جهة ثانية .
والعالم فى نظرهما معا أفراد وأشياء مشخصة .

(١) كما سبق فى هذا الكتاب .

والمثل فى نظر الأول ، جواهر موجودة على سبيل الحقيقة (Real) ، وجود استقلال فى عالم خاص بها • والصور (التي تشبه مثل أفلاطون) فى نظر الثانى موجودة كجواهر فى الذهن فقط ، ومنجودة على سبيل الحقيقة فى أفراد هذا العالم •

الخطوة الثانية : تحويل الثنائية عند الفلاسفة الدينيين مسلمين ومسيحيين بجعلها الله والعالم ، بدلا مما كان عليه الأمر عند الاغريق بين المثل وظلالها أو بين الصورة والمادة ، ولكن مع اعتبار ما لأفلاطون وأرسطو فيها • واستدعى هذا التحويل حتما توفيقا بين ما لهذين الفيلسوفين من ناحية ، وبين الدين المسيحى أو الاسلامى من ناحية أخرى •

فى الطرف الأول من طرفى الثنائية وهو الله فى نظر الدين ، والمثل فى نظر أفلاطون أو الصورة فى نظر أرسطو ، رأى أن يكون التوفيق فيه على هذا النحو :

المثل : ليس بمستطاع قبولها هنا فى التوفيق على أنها جواهر على سبيل الحقيقة موجودة وجودا خارجيا – وهى نظرة صاحبها اليها من الوجهة الميتافيزيقية – فلتقبل على أنها أمور عامة ، كلية تعقل ، وهى الصفة المنطقية لها فى نظر صاحبها أيضا • وتكون عندئذ الآن هى وصور أرسطو سواء : فى عمومها ، وفى وجودها العقلى •

بعد هذا ، أى بعد أن تؤخذ من وجهة نظر لأفلاطون ، تتفق مع نظرة أرسطو اليها ، وهى أنها موجودات عقلية كلية يفرض المحل الأول لمعقوليتها فى علم الله تعالى • وبذلك يذهب الطرف الأول من ثنائية كل من أفلاطون وأرسطو فى الطرف الأول من ثنائية الدين وهو الله •

فالش الآن موجود ، وجودا خارجا ، على سبيل الحقيقة ••

ومودع فى علمه المثل ، أو الصور ••

وعلمه – لذلك – علم كل •

بقى الطرف الآخر من طرفى ثنائية الفلاسفة الأفلاطونية والأرسطية وثنائية الدين وهو واحد فى الجميع ، هو العالم أو بالأحرى أفرادها ، وهذا الطرف قبل التوفيق كان على هذا النحو :

كانت صلة هذه الأفراد بمثل افلاطون على نحو انها ظلال لها ، وصلتها
بصور ارسطو على انها هويات لها ، لا تنفك عنها في الوجود الخارجى . وكان
افلاطون - مع رايه ان هذه الأفراد للمثل - لا يرى ان هذه تؤثر في تلك .
وبالعكس كان راي ارسطو : كان ينسب الدفع في حركة هذه الكائنات الفردية
الى الصورة المحضة ، وان كان يرى حركتها بعد ذلك من ذواتها .

وببقاء الوضع على هذا النحو ، نرى ان تصوير افلاطون لعلاقة مثله
بأفراد العالم ، وكذا تصوير ارسطو لعلاقة صورته بهذه الأفراد أيضا
لا يرضى الدين ، لأن الدين يرى :

اولا : ان هناك تأثيرا في أفراد هذا العالم .

وثانيا : ان هذا التأثير من جانب الله .

وبما ان الطرف الأول من ثنائية الفلسفة الاغريقية ذهب في الطرف الأول
من ثنائية الدين - كما تقدم ، فقد أصبح الأمر نتيجة لهذا التوفيق ان الله
الذى في علمه توجد المثل ، او الصور (التى هي الكليات ، او الأمور العامة)
وجودا اوليا ، هو المؤثر في هذا العالم : هو الموجد ، او الخالق له .

ولكن على أى نحو يوجد الله أفراد هذا العالم ؟ أيوجد لها بأن يربط
ما في علمه من كليات وصور بالمادة ، فتوجد الأفراد وفي وجودها يكون
وجود تلك الكليات وجودا خارجيا أيضا كما يرى ارسطو ؟ أم انه خلقها وصورها
على شاكلة ما في علمه (من مثل) كما يريد الدين ؟

والأخذ بالتوجيه الأول ان ارضى ارسطو في ناحية ، وهى أن يعترف
بأن وجود الصور الوجود الخارجى لها ضمن أفرادها فقط ، لا يرضيه في
ناحية أخرى وهى أن هذا الربط «مجعل» بفعل فاعل آخر وراء الصورة.
والمادة ، مع انه لا يتصور في الوجود الا الصورة والمادة .

على ان الأخذ بالتوجيه الأول لا يلبي من جهة أخرى رغبة الدين تلبية
كاملة . لأن الدين يفضل ان يرى وجود أفراد العالم ناشئة عن الله بأدى ذى
يدم ، دون أن تكون هناك مادة ، ودون أن يكون هناك فى الأزل فى علمه تعالى
أمور عامة كلية أودعها بعد ذلك المادة ، فتحقق هذا العالم عن هذا الطريق .
وهو طريق اتصال الصورة بالمادة .

والأخذ بالتوجيه الثانى ان ارضى الدين ، الا ان الله - لأنه خلق الآن أفراد العالم على شاكلة المثل - عندئذ ينزل منزلة « صانع العالم » (Demjurg) عند أفلاطون . وصانع العالم عند أفلاطون غير المثل ، فضلا عن أن يكون متضمنا لها . وكان الله على الأخذ بهذا التوجيه هو صانع العالم ، وفى الرقت نفسه يشتمل علمه على المثل . وهذا لا يرتضيه أفلاطون . لأن صانع العالم والمثل عنده أمران مستقلان ، بعد التوفيق على هذا النحو وجودا :

وأرسطو ، عندما حكم بوجود الصور وجودا ذهنيا ، قصد وجودها فى ذهن الانسان وعقله قصدا اوليا . وكان لهذه الصور الأرسطية ، بعد التوفيق على هذا النحو ، وجودا :

فى علم الله .

وفى عقل الانسان .

وفى الأفراد .

أما وجودها فى علم الله فبالأصالة .

ووجودها فى عقل الانسان فبالفيض من الله .

ووجودها فى الأفراد بفعل من الله .

مثل هذا التوفيق لا يكون دعامة فى تأييد الدين من جهة ، ولا استمرارا فى بناء الفكر الفلسفى من جهة أخرى ، أو تنقيحا له بل أكثر ما يكون تعقيبا لمشاكل الدين ومشاكل الفلسفة على السواء : فلا الدين بقى على بساطته ، ولا المشاكل الفلسفية فهمت فى وضعها الأول .

كيف يوجد الله الأفراد ، مع أن الأفراد هى ماهيات أصبحت هويات فى نظر الفلسفة الأرسطية ؟

اتوجد الهوية بفعل فاعل كما يدعو الدين ؟ أم وجودها نتيجة اتصال بالصورة بالمادة كما يرى أرسطو ؟

كيف يكون علم الله قاصرا على الكليات ، وهى الصور الأرسطية أو المثل الأفلاطونية ، مع أنه هو خالق الأفراد ، فيجب أن يتناولها علمه أيضا ؟

عن أى طريق توجد الكليات العامة وهى الماهيات فى عقل الانسان ؟
 اتوجد عن طريق الادراك الحسى أولاً والتأمل العقلى ثانياً - كما هو الطريق
 المنطقى ؟ أم عن طريق الفيض وتأثير العقل الفعال - وهو طريق الالهام ؟

كل هذه ، وغيرها ٠٠ أسئلة نشأت ، وتنشأ عن التوفيق بين ثنائية الدين
 وثنائية الفلسفة !

ومع ذلك فوراء هذا التعقيد ، أو فى هذا التعقيد نفسه يستطيع
 الانسان أن يرى صورة العمل العقلى ، التى تدل فى بعض الأحيان على براعة
 الموفق ، وحذقه فى الصنعة العقلية •

قدم العالم ، وحدوثه :

وإذا كان أصل العالم الامكان أو الماهية فى نظر الفارابى ، وكان تصور
 هذا الأصل فى الذهن مرتبطاً بتصور الواجب الذى لم يسبق بإمكان ، فوجود
 العالم عنده ليس متأخراً بزمان عن وجود الواجب • ولكن لأن الفارابى قبل
 أن يكون تحقق العالم ووقوعه ، عن أمر خارج عن طبيعته ، أعنى عن ذلك
 الواجب الذى لم يسبق بإمكان ، فالعالم مع ذلك محدث فى وجوده • وهكذا :
 العالم محدث بدون سبق زمان ، أو هو قديم بالزمان ، وحادث فى الوقوع
 على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته •

ويقول فى ذلك الفارابى :

« الماهية المعلولة : لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد •
 والأمر الذى عن الذات ، قبل الأمر الذى ليس عن الذات • وللماهية المعلولة
 ألا توجد ، بالقياس إليها قبل ألا توجد • • • • • فهى محدثة ، لا بزمان
 تقدم ، (١) •

وفى موضع آخر يقول : « • • • وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة
 من بسيطتين : من المادة ، والصورة المختصتين • فكونه كان دفعة واحدة بلا
 زمان على ما بينا وكذا فساد بلا زمان • ومن البين أن كل ما كان له كون
 فله - لا محالة فساد • فقد بينا :

— أن العالم بكيته متكون فاسد • وكونه وقساذه لا فى زمان •

- وأجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها فى زمان .
- والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق ، مبدع الكل ، ولا كون له ولا فساد ، (١) .

والفارابى بهذا القول موفق بين الدين والفلسفة :

- قال بحدوث العالم : على معنى أنه مخلوق واثراً لله ، ارضاء للدين .
- وقال بالقدم فى التصور الزمنى والزمان ، ارضاء للفلسفة .

لأن تصور وجوده ذهنى مرتبط بتصوير « الواجب » ، فهما قديمان فى التصور ، كما أن وجوده وكونه كان دفعة واحدة بلا زمان .

وما ينسب للفارابى هنا ، من كونه يرى وجود العالم دفعة واحدة بلا زمان ، مما يترتب عليه القول بقدم العالم قديماً زمانياً ، يحكيه هو نفسه عن أرسطو ، فى كتاب « السماء والعالم » ، فينسب إليه فيه : « أن الكل ليس له بدء زمانى » (٢) ويشرح ذلك ، بما يدفع نسبة القول بالقدم الذاتى لأرسطو على الوجه الآتى :

« لن معنى قوله أن العالم ليس له بدء زمانى ، لأنه لم يتكون أولاً فلولاً بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان الذى يتكون أولاً فلولاً بأجزائه : فإن أجزائه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان . والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى . ويصح بذلك أنه إنما يكون عن ابتداء البارئ جل جلاله إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان » (٣) .

وهذا التوجيه لقول أرسطو عمل عقلى خاص بالفارابى ، يدفع به نصبة للقول بقدم العالم قديماً ذاتياً الى أرسطو . ويصح فى الوقت نفسه - مادام خاصاً بالفارابى - أن يكون شرحاً منه للقولة السابقة ، التى تنسب إليه هو فى نفى سابقة الزمان على العالم ، مع كون التزام القول بها لا يؤدى الى القول بالقدم ، على معنى نفى الوجد للعالم .

(١) كتاب « المسائل الفلسفية والاجوبة عنها » : ص ٩٢ ، ٩٤ .

(٢) كتاب « الجمع بين رأيين الحكيمين » ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٣) فى المصدر السابق .

الفارابي وفكرة الوساطة :

وصلنا الآن في فلسفة الفارابي الى أن تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته ، بل من الله ، الواجب الذي لم يسبق وجوبه بإمكان ، كما نقلنا عنه فيما مضى ، وكما يذكر هو صريحا في قوله :

« وجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة • والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده » (١) .

إذا وصلنا الى ذلك ، صبح لنا أن نتسائل الآن : على أى وجه يصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة ؟

اتوجد عنه هذه الأشياء الجزئية جميعها دفعة واحدة ، وهى كثيرة كثرة غير متناهية ، وهو واحد وحدة مطلقة لا يشترك معه فى تصور وجوبه غيره ، فضلا عن أن يكون صنوا له فى واقع الأمر ؟

١- أم يصل أثره اليها بطريق التدرج ، حتى تكون الكثرة التى لا تحدد ، بعيدة فى التصور العقلى عن متطقاته ؟

الفارابي يختار الوجه الثانى ، ويعبر عنه فى كتاب « فصوص الحكم » ، فى شئ من الغموض ، بقوله (٢) : « الحظت الأحدية نفسها فكأنه قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى (٣) . المشتمل على الكثرة ، وهناك أفق عالم الربوبية . »

يلينا - أى يلى الأحدية - عالم الآخر : يجرى به القلم على اللوح ، فتكثر الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ، ويلقى (تتلقى) الروح والكلمة (٤) . وهناك أفق عالم الأمر (٥) .

فمن الأحدية المطلقة ، وهى الذات المقدسة ، كانت « القدرة » ، يتأمل الأحدية نفسها •

(١) كتاب « عيون المسائل » ، ص ٦٧ . (٢) ص ١٣٦ ، ١٣٨ .

(٣) العلم الاول هو علم الله تعالى بنفسه .

(٤) الروح هى الروح الانسانية • والكلمة هى للوحى • (راجع نص الفارابي فى هذا الكتاب) .

وعنها أيضا كان العلم الثانى ، المشتغل على الكثرة ، عن طريق تأمل
الأحادية القدرة .

ومن مجموع الثلاثة : الواحد ، القدرة ، العلم الثانى ، يتكون : عالم
الربوبية : وفيه يوجد الله الواحد المطلق ، الذى لم ينشأ عنه الا واحد أيضا
هو القدرة . ثم نشأ واحد آخر فى ذاته متكرر بالاعتبار هو العالم الثانى ،
لأنه نتيجة تأمل أمرين : نتيجة تأمل الواحد لذاته ، وتأمله لقدرة .

— عالم الأمر : ولى عالم الربوبية ، وهو عالم متكرر فى ذاته ، ومتصل
من أعلى بطرف فى عالم الربوبية متكرر بالاعتبار — وهو العلم الثانى . ومتصل
من أدنى ، بعالم متكرر أيضا على سبيل الحقيقة ، كثرة غير متناهية ، وهو :

— عالم الخلق : فالواحد المطلق ، وهو الله لم تنشأ عنه الكثرة
مباشرة ، بل الذى نشأ عنه واحد بالذات ثم آخر له كثرة اعتبارية متناهية .
ثم كانت الكثرة الحقيقية غير المتناهية .

وإذا كان عالم الربوبية تكون على التوالى عن الواحد مباشرة ، وكانت
موجودات عالم الأمر نشأت عن العلم الثانى فى ذلك العالم ، فوظيفة موجودات
علم الأمر هذه . . نقل اثر الله الواحد الى عالم الخلق المتكرر كثرة لا نهاية
لها :

« لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم ،
بل القلم ملك روحانى والكتابة تصوير الحقائق . فالقلم يتلقى ما فى الأمر من
المعانى ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم ،
والتقدير من اللوح . أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ،
والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح الى الملائكة
التي فى السموات ، ثم يفيض الى الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل المقدر
فى الوجود » (١) .

فعالم الأمر ، أو عالم الملائكة ، نقطة الاتصال بين العالمين : عالم
الربوبية ، وعالم الخلق . ومع كونه مركز اتصال بينهما ، ومع كون موجوداته
تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذى هو دونه ، فطبيعة موجوداته
ليست مزيجا من خصائص العالمين ، أو بالأحرى ليس لها شيء من خصائص

(١) كتاب « لمصوص الحكم » ص ١٦٤ .

عالم الخلل بل لها استقلالها وانفصالها • ومن طبيعتها المستقلة – التي يتمثل استقلالها في كونها متحمضة للخيرية والطهر – اذا اتصلت بوجود في عالم الخلق ، لا تتصل الا بمن له قدسيته وصفائه ••

« للملائكة ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس : فاما ذواتها الحقيقية فأمرية ، وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية » (١) •

« واتصال عالم الأمر بعالم الخلق ، أو اتصال الملك بالروح القدسية ، على نحو انهما اذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق ، فيتمثل لها (أى للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتلها • فترى ملكا على غير صورته ، وتسمع كلامه الذي هو الوحي • والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقي » (٢) •

هل يمكن أن يعد الفارابي ، بما ذكره هنا في كتابه « فصوص الحكم » مما يتعلق بالصلة بين الله وما عداه افلوطينيا سواء في ترتيب الموجودات عن الله حسب اختلافها ضيقا وسعة في الكثرة ، أم في درجات الوساطة بين الواحد وحدة مطلقة والعالم المتكثر كثرة مطلقة ؟

اذا كان يمكن بوضوح أن نجد شيها بينه وبين افلوطين في أن كلاهما يحرص على تصوير أن : الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة ، فلا نجد يمثل هذا الوضوح وجه شبه بينهما في درجات الوساطة ، بل اذا وجدنا بينهما في هذه الناحية وجه شبه ما ففى كثير من التكلف •

فلو فرض أن موجودات عالم الربوبية ، وهى : الله ، القدرة ، العلم الثانى ، تساوى درجات الموجودات عند افلوطين في عالم ما وراء الحس وهى : الواحد ، العقل ، النفس الكلية (أو القوة المدبرة) •• فاية درجة من درجات الوساطة عند افلوطين تقابل إذن « عالم الأمر » كله عند الفارابي – وهو عالم الملائكة ، الذى تكون مرتبته بعد موجودات عالم الربوبية ، وقبل عالم الخلق ؟

ربما يعد الفارابي ، بما ذكرناه له هنا ، اقرب شيها بپرقلس منه بافلوطين • لأن ما ذكره الفارابي من موجودات قبل عالم الخلق كله ، وهى

(١) المصدر السابق : ص ١٦٢ •

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٢ – ١٦٣ •

موجودات عالم الربوبية وموجودات عالم الأمر ، يكون مراتب أربع في عالم ما بعد الطبيعة ، وهى : موجودات عالم الربوبية الثلاثة ، التى تنقلوت فيما بينها فى معنى الوحدة والكثرة ، مضافا اليها عالم الأمر ، وهو عالم الملائكة الذى تتساوى موجوداته جميعها فى القيمة والمنزلة .

ويعترف لبرقلس من جانب آخر أربع مراتب فى عالم ما بعد الطبيعة ،
هى (١) :

الوحدة التى لا كثرة فيها بوجه :

الوحدة التى تنطوى على كثرة اعتبارية والتى هى مجاز بين الوحدة من كل وجه ، والكثرة غير المتناهية - وتسمى (هينان) .

العقل

النفس الكلية

وعالم الملائكة عند الفارابى يصبح أن يكون جملة مقابلا للنفس الكلية عند برقلس . لأن هذه عنده كما عند بقية رجال الأفلاطونية الحديثة ، نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس ، بل تعتبر لديهم أكثر من نقطة اتصال ، تعتبر مظهر « وحدة الوجود » كله . ولذا يرونها - وإن كانت فى طبيعتها من عالم ما وراء الحس - تمثل نصيبا من كلا العالمين (٢) ، فهى مجردة ، وغير مجردة : مجردة باعتبار أنها بطبيعتها من عالم وراء الحس ، وغير مجردة إذا هبطت عالم الحس . وكذا الشأن ، فى شرح ما لها من خصائص النوعين . وللملائكة عند الفارابى « ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس » .

ولكن إذا كانت النفس تتصل بعالم الحس ، أو بعالم الخلق فاتصالها بكل انسان فيه . أما الملائكة فاتصالها بعالم الحس ، عن طريق التقائهما بالأرواح القدسية فيه خاصة ، وهى أرواح الأنبياء والمرسل من البشر . وعلى هؤلاء الأنبياء والمرسل تعميم التدبير ، أو الارشاد فى بقية الخلق .
« .. وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية » .

(١) يراجع رأى برقلس فى مراتب « الأصول » فى الكتاب الاول ص ١٦٢ .

(٢) يراجع هذا الموضوع فى الكتاب الاول .

و « النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تدفع لها غريزة عالم الخلق الأكبر (عامة الخلق) ، كما تدفع لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر (الفرد من الانسان) ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجيلة والعادات ، ولا تصدأ مراتها ، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ، وذات الملائكة التي هي الرسل ، فقبل ما عند الله الى عامة الخلق » (١) .

و « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يسترق الحس الظاهر حسها الباطن . وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى العالم وما فيه . وتقبل المعقولات من الروح والملائكة ، بلا تعلم من الناس » (٢) .

وبهذا يفرق بين عمل النفس الكلية عند رجال الافلاطونية الحديثة ، وبين عمل الملائكة عند الفارابي . وبهذا أيضا يترك الفارابي مجالاً للنبوة والرسالة في عمل العقل : فعلى رأيه لم يزل البشر في حاجة من الوجهة العقلية بعد خلق الملائكة الى قائد يرشدهم ويدعوهم الى الهداية ، وهو النبي أو الرسول . ولكن على رأي أصحاب النفس الكلية ليست الجماعة الانسانية – بعد أن تتصل صورة تلك النفس بأجسام البشر – في حاجة الى هاد ومرشد ، وراء ما في صورة تلك النفس من مصدر للهداية والرشد ، وهو ما فيها من عقل وأبراك .

فتوفيق الفارابي هنا بين الدين والفلسفة ، ليس فحسب في تعبيره عن المعاني الفلسفية : كالعقل والنفس الكلية وما بعد الطبيعة وعالم الحس والمشاهدة ، بـ : العالم الثاني والقدرة والملائكة وعالم الربوبية وعالم الخلق ، بل في هذا الفراغ قبل كل شيء الذي أوجده وشغله بالنبوة والرسالة ، فالنفس الكلية إذا كانت وحدها في الفلسفة القديمة الصلة بين العالم الكامل والآخر الناقص ، فالملائكة – ويليهم الرسل والأنبياء من البشر – تلکم الصلة في نظر الفارابي ، هم الرابطة في نقل أثر الكامل الى الناقص .

وإذا قلنا ان الفارابي أو غيره من فلاسفة المسلمين وفق هنا أو في مسألة أخرى بين الدين والفلسفة ، فليس معنى ذلك أنه جمع بين الدين والمنطق ، أو بين الدين والعقل ، أو شرح الدين بالمنطق أو العقل ، بل المقصود بالحكم على العمل العقلي للفارابي بالتوفيق : أنه قد حاول الملائمة بين

(١) كتاب « فصوص الحکم » ص ١٤٦ . (٢) المصدر السابق ص ١٥٦ .

الدين وبين الملقول باسم الفلسفة واسم العقل الى المسلمين . وقد يكون هذا الذى نقل باسم الفلسفة والعقل ، لا يقف نفسه امام اعتبار العقل فى زمن آخر .
تال للزمن الذى نشأ فيه .

وكما عبر الفارابى عن اختياره ، فى اتصال عالم الممكن بالواجب ، بما يدل على تسلسل الموجودات عن الأول الواحد من كل وجه ، دفعاً لوجود الكثرة غير المتناهية عن الوحدة المطلقة مباشرة ، على النحو الذى ذكرناه . له فى كتاب « فصوص الحكم » ، فانه يعبر عن هذا الاتصال ايضاً بعبارة أخرى فى كتاب « عيون المسائل » فى غاية الوضوح فى المعنى الذى يهدف اليه ، فيذكر (١) :

« ان أول المبدعات عنه ، شئ واحد بالعدد ، وهو العقل الأول . وتحصل فى المبدع الأول (الذى هو هذا العقل الأول) : الكثرة بالعرض .
لانه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول ، ولانه يعلم ذاته ويعلم الأول .
وليست الكثرة فيه من الأول « الواحد » لأن مكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .»

ويحصل من العقل الأول ، ذاته واجب الوجود . وعالم بالأول : عقل آخر ، ولا تكون فيه كثرة الا بالوجه الذى ذكرناه .

ويحصل من ذلك العقل الأول ، ذاته ممكن الوجود وبذاته يعلم ذاته .
الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ، اعنى الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثانى : عقل آخر ، وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى .
وانما يحصل منه ذلك ، لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض . كما ذكرناه بدياً فى العقل الأول . وعلى هذا . . . يحصل عقل وفلك من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك الا عن طريق الجملة . . . الى ان تنتهى العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك .

(١) صفحات : ٦٨ ، ٦٩ .

وليس حصول هذه العقول ، بعضها عن بعض ، متسلسلا بلا نهاية .
وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة : والعقل
الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان
الأربعة ، بواسطة الأفلاك ، من وجه آخر . « (١) » .

(١) وإذا كان عالم العقول ، هو العالم الذى يتصور الفارابى وجوده أولا عن الله
بخرق الفيضان العلى ، فالعالم الأرضى يتصور وجوده على نحو . « أن العقل الأخير من
العقول الفعالة سبب لوجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة
الأفلاك من وجه آخر » .

والعالم الأرضى ، فى نظره « مركب من بساتن (ذرات) صائرة كرة واحدة » ، (ص ٧٢
من كتاب « عيون المسائل ») ، وأن كل جسم فيه ، وهو المصروف بالجسم الطبيعى ، إذا
انتهى إلى مكانه الخاص ، لم يتحرك الا بالقسر ، فإذا غارق مكانه تحرك اليه بالطبع .

ويعتريه الكون والفساد ، فالكون يتجمع البساتن (الذرات) والفساد بتفريقها .
والكون والفساد تغير فى الحال والكيف ، بناء على تغير فى الكم (كم الذرات) .
« وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الأربع عن حالها ، وانتقالها من ضد إلى ضد ، وذلك هو
الناشئة من القوى الأصلية (كتاب « عيون المسائل » ، ص ٧٢) » . و « اختلاف المصور
الأربع (الماء والتراب والهواء والنار) ، وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد
الأربع ، ويصير سبب كونها ما يتكون منها ، وفسادها ما يفسد منها » (المصدر السابق .
ص ٧٠) » .

ونشأة الأركان الأربعة التى هى أصل العالم الأرضى بسبب حركات الأفلاك وتماصها .
« ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب تحصل الأركان الأربعة » . (المصدر
السابق ، ص ٦٩) .

والفراغ غير موجود فى هذا العالم ، وليس للفراغ مكان بل مشغول بالذرات .
(المصدر السابق ، ص ٧١) .

وخل كائن طبيعى ، وهو الكائن الفاسد فى حركته الميل المستقيم وكذلك حركته مكانية
فى انتقاله .

فالفارابى يرى أن العالم الطبيعى مركب من بساتن أو ذرات ، وأن هذه الذرات لا تدع
فراغا فى هذا الوجود ، وأن الكون هو تجمع للذرات ، والفساد هو تفرق لها ، وأساس
التجمع والتفرق الحركة الطبيعية والقسرية بسبب التصادم والتماس . والكون والفساد
حال وكيف فقط ، استلزمه تغير فى كم البساتن (الذرات) . وبالعكس : التغير فى الحال
والكيف بسبب تغير فى الكم .

ومرجع الخصائص التى توجد فى فلسفة الفارابى ، سواء تلك التى تتعلق بعالم
الأفلاك ، أو هذه التى تتعلق بعالم العناصر والأركان ، إلى عدة مصادر :

أولا : القول بأن للأفلاك نفوسا أثر من آثار العقائد الشعبية الأولى ، التى كانت
تتصور من كل شيء نفسا وقوة . ويوجد هذا الأثر بوضوح فى فلسفة ديمقريط الطبيعية ،

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب أن يظهر منه ،
قبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير ، الذى يجب أن يظهر منه ، .

لأنه يفرض فى الذرة قوة ذاتية ، معدة للحركة - إذا تحركت ، وقد تحركت بطريق التصادم ،
أى تصادم الذرات بعضها مع بعض .

ثانيا : القول بالعناصر الخمسة (التى بينها عنصر الاثير ، الذى تتكون منه الافلاك)
رأى المدرسة الفيثاغورية ، التى اضافت الى اركان امبيدوكل (الماء ، والتراب ، والهواء ،
والنار) عنصر الاثير ، تحت تأثيرها بنظام الكواكب وجمالها ، أو تحت تأثيرها بالعقيدة
الشعبية فى الفضلية العالم السماوى عن العالم الارضى ، الامر الذى فرض عليها أن تتصور
مغايرة فى الاصل الذى تكونت عنه ، لذلك الاصل الذى تكون منه العالم الارضى .

ثالثا : القول بايدية العالم لازم من لوازم لفلسفة ديمقريط وانكساغوراس الطبيعية ،
كالقول بفسده . ديمقريط لم يحاول شرح نشأة الحقيقة الظاهرة من العالم ، لأنه فرض قدم
المادة (الذرة) ، ولكنه بدلا من ذلك شرح هذه الحقيقة الظاهرة نصا . ولذلك جعل مهمة
الفكر فى البحث عنها ، بوساطة الادراك الحسى . وانكساغوراس ادمى وجود العناصر منذ
القديم ، ولكنها فقط كانت غير متحركة ، وعلى غير نظام (عشوائية) . ثم أن الكون والفضاء
مستمران فى نظر ديمقريط ، وكذلك حركة العناصر مستمرة فى نظر انكساغوراس .

رابعا : مرجع التفرقة بين عالم الافلاك وعالم الارض الى ما يلى :

أى وصف حركة الافلاك بالحركة العاقلة على ما أرجح - يرجع الى أرسطو ، تحت تأثيره
بالقول بنظام حركتها وجمالها . وقد جعل النظام والكمال من مظاهر العقل ، فى ترتيبه
للعالم . وانكساغوراس من قبل وصف حركة الافلاك بأنها لغاية عاقلة ، أى انها ليست
للمصلحة يحتمل فيها التخطى ، والذى حمل على ذلك اعجابه بحركتها وجمالها ، فلم يستطع
أن يقول مثلا بفسادها . ولم يرد به - غاية عاقلة ، فى وصفه لحركات الافلاك منفعة تعود
على الانسان . وكانت حركة الكواكب جميلة ، لأنها دائرية ومنظمة وانتظام حركتها - فى
نظرة - لأنها أول الاشياء التى تدخلت فيها - المادة العاقلة ، فحركتها . ولذا - هكذا يضى
انكساغوراس - كلما بعدت الاشياء الأخرى - غير الفلكية من الافلاك ، كلما قل النظام
وكثر التخطى .

ومرجع وصف حركة الأجسام الطبيعية ، أو العناصر بأنها حركة آلية ميكانيكية الى :
انكساغوراس ، وامبيدوكل ، Leukippos ، وديمقريط فانكساغوراس وامبيدوكل ،
يرى كل منهما أن حركة ما عدا الافلاك آلية ، و Leukippos وديمقريط يريان أن حركة
العالم كله حركة آلية ميكانيكية . والمحرك أول هو دفع السررات بعضها لبعض ،
وتصادمها بعضها ضد بعض : فالخفيف منها يذهب من المركز نحو الحافة ، والثقيل يتحرك
من الحافة نحو المركز فيتكون اشياء وتتفرق اشياء - كذلك بناء على هذا الدفع والتصادم .
وهكذا : العالم مستمر فى الحركة ، وفى الكون والفساد .

خامسا : القول بـ يجب العالم من عناصر الخ ، يرجع الى رأى ديمقريط وديمقريط
يرى أن الذرة أصل العالم ، وأن كل تغير فى النسبة والحال مرجعه الى تغير فى كم

فاذا كان الفارابى ، فى تعبيره هناك فى كتاب « قصص الحكم » قد جعل فى تصويره الصلة بين الله وعالم الخلق ، مرتبة من الوجود هى مرتبة عالم الأمر ، وتمثل :

الانتقال من الوحدة المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة .

كما تحمل اثر الواحد الى هذه الكثرة .

فتعبيره هنا فى كتاب « عيون المسائل » حدد هذه المرتبة الوسطى بالمعقول ، بدل عالم الأمر او الملائكة . وفوق ذلك كان هذا التعبير اوضح فى وصف الغرضين المذكورين ، من تعبيره السابق هناك ، وبالأخص فى شرح الانتقال من الوحدة الحقيقية المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة .

الذرات وكل تغير فى الكم يسبب تغيرا فى الحال والظاهر . فالتشكل المكانى (الجسمى) ، والحركة مرجعا الى شيء بسيط هو الذرة . فالمكانية (الجسمية من : طول ، وعرض ، وعمق) تجمع من الذرات والحركة انتقال للذرة . والعالم كله قائم على المكان (الجسم) والحركة ، ووجوده مرتبط بالمكانية (الطول ، العرض ، العمق) وبالزمان (الماضى ، حركه الذرة) . وهذا الوجود اذن حقيقته وتصوره كذلك ، مرتبطان بالمكان وبالزمان . واحصل هذين الذرة . فالذرة تبعاً لذلك اصل للحقيقة وللادراك .

وتيمقيريط يشرح ايضا النفس فى خواصتها ، وقيمتها ، من الذرة من تشكّلها وحركتها . اثن من المكان والزمان . (وعلى كيفية مزج الترات ، من خفيف وفقيل ، يكون تصرف الانسان ، ويكون سلوكه وتكون مغايرة انسان لآخر فيهما فالانسجام فى التصرف ، والشذوذ أو الاضطراب فيه ترجع الى كيان المزاج) .

والجادة اثن فى تشكّلها وانتقالها . هى الشيء الواقعى الذى تشرح منه الحياة العقلية . الانسانية ايضا . ويكون تيمقيريط يشرح الحياة العقلية من المادة ، عبر مذهب بالذهب المادى . (والذرة عنده فى ذاتها امر معنوى يتحرك فى الفراغ ، ولا يدرك بالاحساس ، ومع ذلك ترى فى صور متعددة فى الخارج) .

(اعيمدنا فى وصف المدارس الطبيعية الاغريقية هنا على ما ذكره فندلند فى كتابه « تاريخ الفلسفة » تحت عنوان :

(Kosmologische Periode bei den Griechen

واذا حازت فلسفة الفارابى الطبيعية هذه فيما مضى لدى بعض المسلمين قبولا ، وتأثر بها كثير من غير الفلاسفة من شراح كتاب الله او سنة رسوله كالمرحوم الشيخ المراقى فى العصر الحديث فلم يبق لها الا ان ، بعد الوضع الحالى لعلم الطبيعة الاثر قليل . وهو الاثر الديمقراطية ، بعد ان عدل وصقل ومذهب ، وقد تبين ، بعد البحوث الطبيعية الحديثة ان اكثر ما قامت عليه من اساس ، كان فروضا وملاحظات سطحية وقتية ، او يرجع الى بعض العقائد الشعبية الشعبية .

قالذي نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابي هنا واحد بالذات ، ولكنه متكرر بالاعتبار فحسب • فالواحد بالذات وجد عنه واحد بالذات كذلك ، وان حصلت في هذا الأخير كثرة ، فهي أولا بالاعتبار ، وثانيا بعمدة عن الوحدة المطلقة •

وكما كان هذا التعبير الثاني في كتاب « عيون المسائل » أوضح في الغرض الذي يرمى اليه الفارابي من الوساطة بين الموجد الأول والموجدات الأخرى الكثيرة كثرة غير متناهية ، فانه أوضح كذلك في تصوير التدرج في الوجود وكيفية نشأة الموجودات عن « الأول » :

– فسبب وجود العقل الأول الواحد بالذات ، الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق ، علم هذا الواحد المطلق بنفسه •

– وسبب وجود العقل الثاني عن العقل الأول ، توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى ، وهو الله الواحد المطلق •

– وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثاني ، توجه هذا بتفكيره وتامله نحو ما فوقه من موجود أعلى منه ، وهو العقل الثاني •

– وهكذا •• نشأ كل عقل تال عن آخر سابق عليه ، بسبب توجه هذا السابق عليه بتفكيره نحو ما فوقه من موجود (عقلي) أسبق منه •• حتى يصل الأمر الى آخر هذه العقول ، وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق •

اما سبب الكثرة الاعتبارية : في العقل الأول الواحد بالذات ، فيرجع الى اعتبار وجوده مرة ، والى اعتبار علمه مرة أخرى ••

فوجوده يلاحظ فيه أمران :

– انه كان ممكن الذات قبل وجوبه •

– وأنه أصبح واجب الوجود ، بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق •

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك :

– أنه بعد وقوعه ووجوبه ، أصبح يتجه بتفكيره مرة الى موجوده وموجبه ، وهو الواحد المطلق •

– ومرة أخرى يتجه به الى نفسه •

وهذه الكثرة الاعتبارية من العقل الأول ، كانت سببا في الكثرة الحقيقية في الوجود بعده ، فالجانب الأشرف من هذه الكثرة فيه كان سببا في إيجاد الأشرف قيمياً بعده ، والأقل مرتبة فيها كان سببا في إيجاد الأقل مرتبة بعده :

فعلم العقل الأول بالواحد المطلق ، لأنه أشرف من علمه بنفسه ، كان سببا في إيجاد العقل الثاني بعده ، بينما علمه بنفسه كان سببا في إيجاد «نفس» الفلك الأعلى ، وهو ما يسمى بفلك المحيط ، أو كان سببا في إيجاد «صورته» ، وتوهمه (العقل الأول) أو تخيله Imagination كان سببا في إيجاد مادة هذا الفلك الأعلى .

وعلى هذا النحو ، تحققت الكثرة بفعل العقل الأول الذي هو واحد بالذات ومتكرر بالاعتبار فقط ، وأصبحت توجد الكثرة بعده وجودا حقيقيا ، بسبب ما فيه من كثرة اعتبارية ، وهذه الكثرة الحقيقية هي الآن :

• العقل الثاني

والفلك الأول - بصورته وهي نفسه •

ومبادئه ، وهي جرمه •

وعن هذا العقل الثاني يوجد - بالكيفية نفسها - عقل ثالث ، وفلك ثان • وهلم جرا • فإذا كان عدد العقول التي وجدت خمسة وهكذا • لأن تصور مساواة عدد الأفلاك لعدد العقول يؤدي إلى تصور مثلاً ، فعدد الأفلاك أربعة فقط • وإذا كانت عشرة ، فعددتها تسعة • أن الواحد المطلق وهو الله تعالى ، كما نشأ عنه عقل ، نشأ فلك أيضا • وتصور هذا يؤدي بالتالي إلى تصور أن الكثرة متصلة بذاته تعالى مباشرة ، وأن فيه جبهتين : أحدهما أشرف من الأخرى ، لأن العقل أشرف من الفلك • وتصور ذلك يناقض مبدأ الوحيدة من كل وجه ، ومبدأ الكمال المطلق ، الممثلين في الموجد الأول ، وهو الله جل جلاله •

وإذا كان الفارابي في تعبيره هناك في كتاب «فصوص الحكم» موفقا بين الدين والفلسفة - كما رأينا ، فهو في تعبيره هنا في كتاب «عيون المسائل الفلسفية والأجوبة عنها» يحكي فكرة فلسفية ، أن كانت لها صلة بدين ما ، فليست لها صلة بالاسلام على الأقل •

والدكتور جبور عبد النور^(١) يرى أن الفارابي ، في فكرة العقول هذه ، التي تمثل الوساطة بين الله والعالم ، والتي تجعل في النهاية للأفلاك والكواكب أثرا في الأحداث الطبيعية - ومنها الانسان - متأثرا بالفكر الحراني الوثني ، القائم على اسناد التأثير في العالم الأرضي للكواكب المختلفة وما يتصل بها ، أو ما يسكنها من عقول ونفوس ، مثل : زحل ، والمشتري ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر .

ونص عبارته في ذلك (٢) :

« ... والواقع الآخر الذي يجب أن نقره ، هو أن الفارابي ، عندما يعرض لنظرية الفيض فيتجاوز الأسس التي وضعها افلوطين ، ويذهب في سلسلة الروحانيات ، أو العقول المارقة كما يسميها ، مذهباً لا نتبين له شبيهاً عند الاسكندرانيين ، عندما نرى هذا الاختلاف نجد ما يوضحه في مذهب الحرانيين . »

افلوطين يقول مثلاً في تاسوعاته : ان أول مخلوق يحدث عن العلة الأولى بطريقة الفيض يشابه الخالق (وهو صانع العالم) مشابهة كبيرة في كماله وصفاته ، ويسمى العقل ، وهو بدوره يوجد الروح الكلية . ثم ينتقل افلوطين من الروح الكلية الى المادة والصورة ، والكائنات الحسية التي تتألف منها .

أما الفارابي : فيقول بانبثاق العقل الأول من العلة الأولى . وينبثق من الأول عقل ثان يدير شئون الأفلاك الثابتة ، ومن الثالث عقل رابع يدير شئون كرة زحل ، ثم العقل الخامس للمشتري . والسادس للمريخ ، والسابع للشمس ، والثامن للزهرة ، والتاسع لعطارد ، والعاشر للقمر .

ومرد التباين بين افلوطين والفارابي الى الأثر الصابني ، كما يتجلى لنا : فان الثاني لم يأخذ عن الأول ، كما يقول كل الذين بحثوا في مذهب الفارابي ، ودرسوا مؤلفاته ، وإنما أخذ عن الحرانيين ، واتبع خطتهم في تحصيل الفيض وهذه العقول المارقة أو الملائكة ، أو الروحانيات ، كما

(١) استاذ الفلسفة بالكلية العلمانية ببيروت .

(٢) في مقال له ص ٦٥ في الجزء السابع من السنة الأولى لـ مجلة « الكتاب » ، عدد شهر مايو سنة ١٩٤٦ ، التي تصدر عن دار المعارف بمصر .

يسمونها الحزانيون ، تمتاز بالصفات نفسها عند اللغريقين : هي جواهر ليس لها مادة ولا هيولى ، وهي التى تتصرف بشئون العالم الأخرى ، فتهب الرياح بتحريكها ، وتنشأ السحب بتأثيرها ، ويحدث المعدن والنبات والحيوان والانسان بفعلها . وهي مكلفة فى المذهبين - الفارابى والحزانى - بالهياكل العلوية ، أو الكواكب السيارة التى تقوم لديها مقام البدن للروح الانسانية ، ونسبة بعضها الى البعض الآخر . وهنا يكون الحدوث الطبيعى ، فإذا به واحد عندهما أيضا ، .

ويحكم على الفارابى ، من أجل موافقة ما يقوله فى العقول للمذهب الصابئى فى الكواكب - تلك الموافقة التى ترجع فى نظره الى اقامته بحران مقر الصابئة واتصاله بيوحنا بن جيلان فيها - بأنه « لم يكن مسلما الا فى ظاهره ، وانما كان وثنى الاصل والنشأة ، رغم أنه هادن الدين طول حياته . ولم يضطهده العامة ، أو أصحاب السلطان » (١) .

حقا ان هذا الذى ينسب للفارابى هنا ، يخالف ما هو معروف لأفلوطين فى الوساطة ، وحقا ان نسبة التأثير فى أحداث الكون الى مصادر متعددة ، مظهر واضح من مظاهر الوثنية ، لا يقل عن مظهر تأليه هذه المصادر نفسها .

وحقا ان المذهب للصابئى كان مذهباً وثنياً ، لأنه قائم على عبادة الكواكب بعد تأليها ، واسناد التأثير اليها فى وقوع الأحداث الطبيعية . وقد كان الاغريق أيضا مع ذلك وثنيين : يعبدون الهة متعددة من كواكب وغيرها ، ويسندون اليها التأثير فى حياة الإنسان ، وبيئته الأرضية على العموم .

ومن المعروف مع ذلك ، ان الفلسفة الاغريقية تأثرت بالوثنية الاغريقية . ومما تأثرت به منها ، اسناد التأثير فى الكون الى مصادر مختلفة أطلقت عليها اسم العقول ، بدل عنوان الآلهة ، وهذا مما يفرق بينها وبين الديانة الشمسية (٢) .

ومن المعروف أيضا ان بطليموس (Ptolemaens) فى القرن الثانى بعد الميلاد فى الاسكندرية ، أثبت بالمرصد تسعة افلاك ، أبعداها الفلك المحيط ، وأقربها فلك القمر من الكواكب السيارة .

(٢) راجع الكتاب الاول ص ١٢١ .

(١) المصدر السابق ص ٦٤ .

يرى الفارابى حلقة الاتصال بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، فى نقل اثر الأول الى الثانى الذى هو وظيفة العقول ، وهم مكلفون من الله بالحفظ ، والرقابة والروحى ، وغير ذلك من الأعمال فى هذا العالم ، على نحو ما أودع فى طبيعة العقول من قوة منحت لها من الواحد الأول لتدبير هذا العالم ١

ان « فكرة العقول » كـ « فكرة الملائكة » لا تؤدي الى اعتقاد شريكة فى التأثير فى العالم ، ولا تقوم على اساس الشرك فى نسبة التأثير فيه الى مصادر متعددة ، اذ مرد الأمر كله مع الايمان بها الى الله وحده . وعقيدة الوثنية اعتقاد ما يؤدي الى الشرك . . . وعبادة غير الله من قوى كونية مع الله أو دونه ، وقل الا يكون الله معبودا فى الديانة الوثنية .

و « نكرة العقول » قد لا يستريح اليها فى ظاهرها الدين الموحد . ولكنها فى حقيقة الأمر ، كما يصورها الفارابى ، تنتهى باسناد التأثير : من خلق ، وقضاء ، وقدر ، وغير ذلك من انواع التأثير . . الى الله الواحد وحده مطلق . لأن الله الواحد هو الذى أوجد العقل الأول وهياه لأن يوجد غيره . وهذا العقل ، عن طريق القوة التى منحها الله اياه ، أوجد العقل الثانى ، وهياه بتلك القوة أن يوجد غيره . . وهكذا . فالموجد الأول لكل موجود سواء ، هو الله تعالى ، واليه ، وعنده ، ينتهى مصير كل موجود غيره .

رأى الفارابى فى المعرفة :

والآن عرفنا رأى الفارابى فى « الوجود » وأنه ثنائى المذهب فيه ، وعرفنا رأيه أيضا فى صلة أحد طرفيه بالآخر ، وأنه يقول بـ « الوساطة » شرعا لهذه الصلة بينهما ، بقى أن نعرف وسيلة ادراك الوجود عنده : أهى بالفعل وحده ؟ أم بالحواس وحدها ؟ أو بهما معا ؟

والوسيلة لتوضيح رأيه فى ذلك أحد أمرين : اما أن نعود الى أرسطو فى بحث الوجود وادراكه ، أو نرجع الى كتب الفارابى نفسه على الا تحاول الربط بين نظراته المختلفة فيها . فاذا أردنا أن نقف على رأى موحد للفارابى فى « معرفة » الوجود وادراكه ، لم يكن لنا من سبيل كى نفهمه ، سوى تتبع خطوات بحث الوجود عند أرسطو . واذا لم نهدف الى هذه الوحدة فى البحث ، كان علينا كى نفهمه أيضا ، أن نذكر ما له من رأى ، مكتفين بنسبته الى الكتاب الذى أخذ عنه . وما قد يبدو حينئذ من مفارقة فيما ينسب اليه جله ، مرجعه الى اختلاف طابع كتبه ، دون تطور بحث الوجود نفسه .

اذ الأمر عند الفارابى ليس على نحو ما عرف لأرسطو : ان وجد لهذا رأى
يفايير رأيا آخر عنده فى الموضوع الواحد ، ترد المغايرة حينئذ الى تطور
التفكير ، دون اختلاف طابع الكتاب .

والأمر الذى يدعوننا الى ترديد الطريق بين الوسيلتين السابقتين ، فى
توضيح رأى الفارابى فى معرفة الوجود ، هو اختلافه فيما يراه بشأنها .

اذ أننا نجده فى موضع (فى كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة) فصل
بحث معرفة الوجود عن بحث ما بعد الطبيعة .

وفى موضع آخر (فى كتاب فصوص الحكم) نجده ربط بينهما . فأرسطو
– كما عرفنا من قبل (١) – عندما تناول بحث الوجود فى دائرة المنطق وحدها ،
أو فى الدائرة الانسانية والطبيعية . كان ينظر الى الوجود على أنه ماهية
أو مفهوم مرة ، وهوية أو مشخص مرة أخرى . ولأن وجود الماهية عنده
ذهنى فحسب كان ادراكها عن طريق العقل وحده ، ولأن وجود الهوية مقرر
فى الخارج كان ادراكها عن طريق الحواس . وليس تحقق الماهية ووجودها
فى الخارج ضمن الهوية ، بمدعاة الى أن تكون الحواس طريق ادراكها ، لأن
هذه لا تتركها بحال خالصة من شوائب التشخيص والتحديد ، أو من شوائب
المادة . ولكن العقل وحده هو الذى يستخلصها من ذلك ، أو ينتزعها منه .
وهكذا الواقع (أو الطبيعة) هو الذى يملئ على الانسان الطريق لمعرفته
اياها ، اما بالعقل أو بالحواس .

والفارابى فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يجارى أرسطو
فى ذلك ، فلا يتعدى ببحث « معرفة » الوجود وادراكه حدود الطبيعة الى
ما بعد الطبيعة ، ولا يعلق ادراك الانسان للواقع ومعرفته اياها بأمر مغيب
عنه . فالوجود يدرك عنده – حين ذكر فى كتابه هذا – بطريق العقل وطريق
الحواس ، تبعا لاختلاف طريقه (الوجود) . فالطرف صاحب الوجود الذهنى
منهما – وهو الماهية أو المفهوم ، وسيلة معرفته العقل وحده عن طريق
استخلاصه وانتزاعه من الطرف الآخر صاحب الوجود الخارجى ، وهو
الهويات ، ومع كون الماهية تعرف وتذكر عن طريق انتزاع العقل لها من
الهويات ، فليست هى مساوية للهوية ولا عينها بل مغايرة لها ، كما لم يكن
وجودها ضمنها بداع الى اتحادهما .

(١) صفحة ٢٨٠ من هذا الكتاب .

سئل الفارابى عن التصور بالعقل : كيف يكون ؟ وعلى أى وجه ؟ وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء الخارجى على ما هو عليه ؟ فقال :

« التصور بالعقل أن يحس الانسان شيئاً من الأمور التى هى خارجة عن النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ، ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الانسان فى نفسه ، إذ العقل الطف الأشياء ، فما يتصوره فيه ، هو اذن الطف الصور » (١) .

وسئل عن (كيفية) حصول الصورة فى العقل ؟ فقال :

« . . . وأما حصول الصورة فى العقل ، فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة : غير ملابسة للمادة ، ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات . ومفردة غير مركبة ، ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة له .

وبالجملة فإن الأشياء المحسوسة هى غير المعلومة ، والمحسوسات هى أمثلة للمعلومات . ومن المعلوم أن المثال غير الممثل : فإن الخط البسيط المعقول الذى يتوهم طرفاً للجسم ، غير موجود مفرداً من خارج ، لكن ذلك شئ يعقله العقل . وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . بل بينهما وسائط : وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ، ويؤديها منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٢) .

قالفارابى واضح كل الوضوح هنا فى أن صور الأشياء أو الماهيات تحصل للانسان عن طريق العقل وحده ، وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها . وواضح كذلك فى حكمه بمغايرة صورة الشئ أو الماهية للهوية ، رغم أن معرفة أحدهما متوقفة على الآخر .

أما الحواس فلا تصل الى مرتبة العقل فى ادراك صور الأشياء أو الماهيات . لأن ما تدركه هو الهويات أو الأشخاص ، أو هو الماهيات غير

(١) صفحة ١٠٥ .

(٢) صفحة ١٠٦ : المصدر السابق .

خالصة ، بل مع ضمنية زوائد أخرى إليها • وهى بهذه الزوائد لا تكون صور الأشياء ، أو مهايها لها •• يقول الفارابى :

« والحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى ، بل يدرك خلطا ، ولا تثبته بعد زوال المحسوس ، فإن الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل ادرك انسانا له زيادة احوال ، من : كم ، وكيف ، وأين ، ووضع ، وغير ذلك • ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسان لمشارك فيها الناس كلهم • والحس مع ذلك ، ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارق المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا فى المادة والامع علائق المادة » (١) •

والوجود كله ذهنيا أو خارجيا ، يستقل الانسان بمعرفته وادراكه : فهو يدرك بحواسه صفحته الظاهرة ، ويعقله ما تضمنته هذه من معان عامة • والانسان تبعا لذلك يدرك الطبيعة ، لأنه جزء منها ، والطبيعة تقدم نفسها له لأنه فيها •

واذا كان أحد الطرفين ، من عقل أو حواس يفضل الآخر فمرجع هذه الأفضلية الى الموضوع الذى تعلق به أحدهما ، أكثر من رجوعه الى ذات العقل وذات الحواس • وقد سبق (٢) أن رأينا أن النظرة الى المعانى أو الماهيات ، أسمى من النظرة الى الأشياء المحسوسة أو الهويات • فطريق العقل اذن ، أفضل من طريق الحواس ، لأن موضوعه أشرف من موضوعها •

وهكذا ، تتبع قيمة المعرفة قيمة الوجود • وليس ذلك لأن طريق العقل مثلا ، اضمن من الحواس فى الوصول الى اليقين • وقيمة « الوجود » فى الفلسفة الاغريقية الانسانية أو المنطقية حددت : اما كنتيجة للصراع بين السوفسطائية من جهة ، والمدارس الثلاثة التى هى مدارس : سقراط وأفلاطون وأرسطو التى قاومت السوفسطائية على التوالى من جهة أخرى • وقد كانت نتيجة هذا الصراع منح « العام » اعتبارا أوسع من اعتبار « الخاص » وأما كآثر للمعقيدة الدينية التى تأثر بها أفلاطون فى نظريته الى « مثله » ، اذ كان يعتبرها آلهة مقدسة • و « المثل » أمور عامة ، قد تأثر بها أرسطو فى « صورته » •

(١) صفحة ١٥٣ . كتاب « فصوص الحكم » •

(٢) صفحة ٢٣٦ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) •

الى الآن لم يدخل فى بحث الوجود ويبحث معرفته بالتالى اعتبارا الواجب الذى لم يسبق بامكانه او الاله ، لأن بحث هذين الموضوعين ، وهما الوجود وادراكه كان فى دائرة المنطق وحده ، او فى دائرة الطبيعة دون ما بعدها .

فلما ادخل الاله فى بحث الوجود - واختلطت الطبيعة بما بعدها ، واتصل الانسان بالاله فى موضوع بحث الوجود ، ووفق بين ما للدين فى وجود الاله ، وبين ما للفلسفة المنطقية او الطبيعية فى الوجود عن طريق الفارابى ، او عن طريق آخر قبله . وذهب (١) الطرف الأول من ثنائية الوجود فى الفلسفة ، وهو الماهيات او المثل ، فى الطرف الأول من ثنائية الدين ، وهو الله - سلب الانسان حق الاستقلال فى المعرفة ، وأصبح الانسان تبعا لذلك يعرف الوجود الأسمى عن طريق الفيض من الله

فمعرفة الانسان - الآن - للماهيات او المثل عن طريق انتزاع العقل الانسانى لها من الأشياء الخارجية ، بل بوساطة الفيض الالهى ، لأن وجود الأمور العامة وهى الماهيات والمثل بعد التوفيق بين الدين والفلسفة ... أصبح أولا وبالذات فى علم الله ، أصبح وجودها فيما بعد الطبيعة وقد كان قبل ذلك فى الطبيعة . فوقوف الانسان عليها الآن اذن ليس عن طريق انسانى من عقل وحس ، بل عن طريق صلته بالله .

أما قبل أن تتصل الطبيعة فى ما بعد الطبيعة فى بحث الوجود ، فالانسان كان فى نظر الطبيعة أسمى كائن فيها ، فهو يدركها كلها من ذاته وبذاته لأنه يشرف عليها . ولكن بعد أن اتصلت الطبيعة بما بعدها ، أصبح الله - لا الانسان - وحده ، فى نظر الدين ونظر الفلسفة أيضا (٢) ، أسمى موجود فى الكون كله (وهو الطبيعة وما بعدها) وبالتالى أصبح علم الله المقر الأول للنوع الأفضل من نوعى المعرفة ، وهو معرفة الماهيات او الكليات ، وأصبح غير الله من الكائنات - وفى مقدمتها الانسان - لا يصل اليها الا بفضل معبوده ووجوده .

(١) صفحة ٣١٢ من هذا الكتاب .

(٢) اذ الفلسفة حتى فى العصر الاغريقى لم تتخلص من سيطرة العقيدة ، رغم ما كان يدعى هناك من حرية ، ومن عدم خضوع فى البحث لغير سلطان العقل .

وفى القرون التى بعد هذا العصر - وبالأخص فى القرون الوسطى - زادت سيطرة الدين فى التفلسف ، الى حد أن كان وجود الفلسفة وممارسة التفلسف مرهونا ببقاء الصنعة العقيدية فى خدمة العقيدة فحسب .

ويبقى للإنسان في معرفة الوجود بعد التوفيق - أن يدرك هذه الأشياء المنثورة فيه عن طريق حوائثه الخاصة به - ولكن مع ذلك لا تتضح له هذه الأشياء وضوحا تاما إلا في ضوء معرفته للأمور العامة التي تقاضى عليه من الله وتقذف في عقله بمعة منه وفضل .

وليس كل انسان تقاضى عليه معرفة الأمور العامة ، بل ذلك للمقربين فحسب ، وهم هؤلاء الذين يتجنبون الشهوات ما ظهر منها وما بطن . وقد تحول في النهاية ما تخيله الانسان استطاعة له في ادراك الوجود ومعرفته - يوم أن كان يصول وحده في الوجود - تحول الآن الى تبعية مطلقة في اللحظة التي فيها بموجود اكمل منه هو الله تعالى .

وكتاب « فصوص الحكم » للفارابي يصور هذا الرأي ، وهو ارتباط الانسان في معرفة الوجود بفضل صاحب الوجود الأشرف واكمل الموجودات كلها ، فقد نص فيه على أن :

« الروح الانسانية » من بين أرواح الكائنات الأخرى ، هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده ، منقيا عنه اللواحق القريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بـ « قوة » لها تسمى : العقل النظري .

وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظري كصقالها ، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي ، كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها من الجانب الأعلى لشغل بما تحتها من الشهوة والغضب ، والحس والتخيل ، (١) .

فمعرفة الوجود إذن ، ترى مرة على أنها خاصة من خواص الانسان يستقل بها وحده ، ومرة يجعل سبيلها الفيض ، يقاض بها على الانسان من الله :

يصور الرأي الأول بحث الوجود : قبل أن تتصل الطبيعة بما بعدها في البحث الفلسفي عند ارسطو ، ويحكيه كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » للفارابي .

ويمثل الرأي الثانى بحث الوجود أيضا : لكن بعد أن تجاوز دائرة الطبيعة الى ما بعدها وبعده أن وفق بين الفلسفة فى جانب الطبيعة والدين فيما بعدها . ويحكى هذا الرأي كتاب « فصوص الحكم » للفارابى كذلك .

وعلى كل حال : نجد أن النتائج التى ترتبت على التوفيق فى بحث الوجود ، وكان لها أثرها فى بحث المعرفة ، قد بقيت عناصرها هنا فى دائرة المعرفة قلقة وأن كان بعضها يجاوز البعض الآخر منها . ويكفى أن ننظر فى وضع الفقرتين السابقتين من بعضهما ، فى نص الفارابى الأخير الذى رويناه عنه فى كتاب « فصوص الحكم » ، لنرى : الى أى مدى تكاد تتناقض الفقرة الثانية مع الأولى ! فالفقرة الأولى :

تصور للانسان عملا ايجابيا فى معرفة المعنى أو الماهية .

بينما الثانية تجعل الانسان نفسه منفعلا وليس فاعلا فى ذلك ، وكل ما له من عمل ايجابى هنا هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب . الخ ، حتى تصغر طبيعته فتكون أهلا لأن يفاض عليها من الله .

ومحاولة ايجاد وحدة منسجمة بين ما للفارابى فى كتابيه : « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، و « فصوص الحكم » خاصا بالمعرفة ، تشبه محاولة رفع التناقض بين الفقرتين السابقتين ولعلنا نرى فى كتابهما .

ولنا فحسب ازاء ذلك أن نقول : ان للفارابى رأيين فى معرفة الوجود ، كما وقفنا له على رأيين فى الوجود نفسه ، يعز التقاء بعضهما ببعض .

كما لنا أن نحكم : بأن تطور بحث الوجود عند الاغريق وفى القرون الوسطى تبعه اختلاف الرأى فى المعرفة .

وكما استتبع اختلاف الرأى فى الوجود اختلاف الرأى فى وسيلة المعرفة استتبع أيضا اختلاف الرأى فى قيمة الوسيلة ، كما تقدم . . .

فعندما كان بحث الوجود فى دائرة الطبيعة أو المنطق وكان النوع الأسمى من نوعى الوجود هو الماهية دون الهوية . . . كان النوع الأفضل من نوعى المعرفة لمعرفة ذلك الذى يتصل بالماهية . . . وهو المعرفة العقلية .

ولما تجاوز البحث فى الوجود دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا وأصبح الفيلسوف يهدف الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأصبح هناك

تبعاً لذلك ثلاثة أنواع من الوجود هي : وجود الله ، وجود الماهية ، ووجود الهوية ، وأصبح يسمى هذه الأنواع النوع الأول ويليه النوع الثاني في الرتبة ، ثم النوع الثالث . . كان أفضل أنواع المعرفة على الإطلاق ذلك النوع الذي موضوعه الله ، ثم ذلك الذي موضوعه الماهية أو المعرفة العقلية ، ثم أخيراً هذا الذي موضوعه الهويات أو المدركات الحسية .

والفارابي بعد توفيقه بين الدين والفلسفة يتحدث في كتاب « قصص الحكم » عن معرفة الله ، ويصفها بأنها اسمى غاية للإنسان ، وأن في الوصول إليها تتحقق اللذة العليا والسعادة الأبدية له ، فيقول : ان النفس :

« . . . اذا تعرضت عن هذه - أي الشهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل ، وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت الملكوت الأعلى ، وانصصلت باللذة العليا » (١) .

و « ان النفس مطمئنة كما لها عرفان الأول بأدراكها . فعرفانها للحق الأول وهي بريئة قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة الصغرى » (٢) .

ولهذا يجعل غاية الفلسفة ، وفائدتها الحقيقية ، في معرفة الله : « . . . وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة ، فهي معرفة الخالق تعالى . . . » (٣) .

وتبعاً لاختلاف قيم أنواع المعرفة الثلاثة ، كان اختلاف قيم أصحابها في دائرة الإنسان : فصاحب المعرفة الحسية أقل في المنزلة من صاحب المعرفة العقلية ، والعارف بالله أشرف من الاثنين .

وهكذا كان بحث الوجود ذا اثر وثيق في بحث المعرفة ، وذا صلة وطيدة بقيم أنواعها وتقويم أصحابها .



والفارابي - بعد هذا - اذا وصفناه بكل ما له في كتبه من آراء مما يتعلق ببحث « الوجود » في أن واحد ، ربما حكمنا عليه بأنه متناقض . . اذ

(١) كتاب « قصص الحكم » ، ص ١٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٣) في الرسالة الرابعة في « ما ينبغي أن تعلم الفلسفة » ، ص ٦٢ .

بينما نراه. مثلاً ، يقول بـ « ثنائية » ارسطية صريحة في الوجود ، عندما تناول عرض الوجود في كتاب « عيون المسائل » نراه من جديد في كتاب « فصوص الحكم » ، يزداد محاولة الأفلاطونية الحديثة في اتصال الوجود عن طريق ربط العالمين يجعل سلسلة من الوجودات العقلية – فيفيض أولها عن الموجد الأول ، ثم يفيض اللاحق منها عن السابق فيها – واسطة بين الطرفين .

وبينما يقول ، في كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » باستقلال الانسان في ادراك الوجود وتعرفه : ينتزع ماهيات الأشياء من الأشياء بعقله ، ويدرك الأشياء نفسها بحواسه ، نراه في مقابل هذا يقول في كتاب « فصوص الحكم » بتبعية الانسان في معرفة الوجود لعالم ما بعد الطبيعة . فيذكر ان المعقولات العامة تأتي للانسان عن طريق الفيض الالهي ، أو عن طريق تأثير العقل الفعال فيه ، حتى الأشياء الجزئية لا تتضح للانسان وضوحاً تاماً بادراك حواسه لها ، الا في ضوء المعقولات العامة المفاضة عليه من خارج ذاته . فالانسان تابع في تحصيل تلك ، وهي المعقولات العامة ، وفي وضوح هذه وهي المحسوسات الجزئية لعالم ما بعد الطبيعة .

والأولى – لكي نفهم الفارابي فهما واضحاً – ان نقف به عند كل كتاب من كتبه ، بل نقف به في الكتاب الواحد عند كل فصل من فصوله . ويكفي بوجه عام ان نراه مؤيداً لفكرة معينة أو شارحاً لها في كتبه ، أو في فصل من فصول الكتاب الواحد ، ولا داعي لمحاولة ربط هذه الفكرة بفكرة أخرى عنده في كتاب آخر . اذ ان محاولة الربط نفسها قد تلقي غطاء على الفكرتين ، وحجاباً يحول دون فهمهما فهما صحيحاً أو واضحاً في ذاتهما ، فضلاً عن عدم النجاح في الوصول الى هدف هذا الربط ، وهو ايجاد وحدة منسجمة . وذلك على نحو ما آل اليه صنيعة نفسه في محاولة التقريب بين افلاطون وأرسطو ، في كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، بغض النظر عما كان لكتاب « الربوبية » من اثر في هذا الحجب وتلك التغطية .

ابن سينا

ابن سينا (١) فى بحث الوجود :

- من حيث قسمته
- ومن حيث ارتباط طرفيه ببعضها
- ومن حيث وسيلة ادراك كل منهما

(١) ترجمة ابن سينا :

عصر النهضة والتعلم :

هو الشيخ الرئيس ، أبو على ابن سينا • وقد تحدث عن نفسه - كما نقل أبو عبيد عبد الواحد الجورجاني ، تلميذه ومعاشره مدة تقرب من ربع قرن - فيما يلى :

« ان أبى كان رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها الى بخارى فى أيام نوح بن منصور واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها « خوميثن » من ضياع بخارى ، وهى من أمهات القرى ، وبقرية يقال لها « أفشنة » • وتزوج أبى منها بوالدتى - استارة : كما يذكر ابن خلكان - وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولدت أخى •

ثم انتقلنا الى « بخارى » ، وأحضرت معلم القرآن ومعلم الادب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى من العجب •

وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من « الاسماعيلية » • وقد سمع منهم نكر « النفس » و « العقل » على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى • وكان ربما تذاكر بينهما وأنا اسمعها وأدرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى • وأبتدأ يدعوانى ايضا اليه ، ويجريان على لسانهما ذكر « الفلسفة » و « الهندسة » و « حساب الهند » • وأخذ والدى يوجهنى الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلم منه •

ثم جاء الى بخارى « أبو عبد الله الناتلى » ، وكان يدعى « المتفلسف » • وأنزله أبى دارنا رجاء تعلمى منه • وقبل قدومه كنت اشتغل بالفقه والترديد فيه الى « اسماعيل الزاهد » وكنت من أجود السالكين ، وقد ألفت طرق المطالبة ووجود الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به •

ثم ابتدأت بكتاب « ايساغوجى » على الناتلى • ولما نكر لى حد « الجنس » انه • هو القول على كثيرين مختلفين بالنوع لى جواب « ما هو » ، أخذت فى تحقيق هذا الحد بما

وربما يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة ، وفى العناصر التى تتكون منها ، واتجاهها الذى تسير فيه ، والغاية التى تهدف إليها ، كما ذكرنا سابقا .

==

لم يسمع بمثله ، وتعجب منى كل العجب ، وحذر والدى من شغلى بغير العلم ! وكان اى مسألة قالها لى اتصورها خيرا منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة !

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى ، وأطالع الشروح ، حتى أحكمت علم « المنطق » . وكذلك كتاب « اقليدس » فى الهندسة : فقرأت من أوله خمسة اشكال او ستة عليه ، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره .

ثم انتقلت الى « المجسطى » : ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لى الثالثى : « تول قراءتها وحلها بنفسك » ، ثم اعرضها على لأبين لك صوابه من خطئه ، ! وما كان الرجل يقوم بالكتاب ! وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل مشكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته إياه

ثم فارقتى الثالثى متوجها الى « كركانج » ، واشتغلت انا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والالهى . وصارت أبواب العلم تتفتح على .

ثم رغبت فى علم « الطب » : وصرت أقرأ المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم اتى برزت فيه فى اقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب ! وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف الى الفقه وأناظر فيه . وأنا فى هذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة !

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة « المنطق » وجميع اجزاء « الفلسفة » . وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره . وجمعت بين يدى « ظهورا » ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية وربتها فى تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعت شروط مقدماته ، حتى تحققت فى حقيقة تلك المسألة . وكلما كنت أتخير فى مسألة او لم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى « مبدع الكل » حتى فتح لى المنفلق رتبصر المتعسر . وكنت أرجع بالليل الى دارى وأضع السراج بين يدى ، واشتغل بالقراءة والكتابة . . . فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من « الشراب » ريثما نعود الى قوتى ثم أرجع الى القراءة . ومتى أخذنى أدنى نوم ، أحلم بتلك المسائل بأعيانها . . حتى أن كثيرا من المسائل اتضح لى وجوها فى المنام .

ولم أزل كذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الانسانى . وكل ما علمته فى ذلك الوقت ، فهو كما علمته الآن لم أزد فيه الى اليوم ، حتى أحكمت علم « المنطق » و « الطبيعى » و « الرياضى » .

ثم عدلت الى الالهى ، وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعى » - لارسطو - فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته اربعين مرة ! وصار لى محقوظا ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به . وأيست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه !

==

ولكنه ربما يمتاز عنه في عرضها في بعض كتبه على الأقل بالتوضيح والتعليل، الأمر الذي يدل اما على هضمه اياها ، لتأخره في الزمن عن سابقه : الكندي

=

واذا انا في يوم من الايام حضرت وقت العصر في « المراقين » ، وببدا دلال « مجلد » ينادي عليه ، فعرضه على فرددته متبرما معتقدا الا فائدة في هذا العلم . فقال لي : اشتر مني هذا فانه رخيص ، ابيعه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه ، فاشتريته فاذا هو كتاب ابي نصر الفارابي في « اغراض كتاب ما بعد الطبيعة » .

ورجعت الى بيتي ، واسرعت في قراءته ، فانفتحت على في الوقت اغراض ذلك الكتاب - لارسطو ، بسبب انه كان لي محفوظا على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، وتصددت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء ، شكرا لله تعالى .

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت « نوح بن منصور » ، واتفق له مرض حار فيه الاطباء ، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة ، فاجروا نكرو بين يديه وسألوه احضاري ، فحضرت وشاركتهم في مداواته ، وتوسمت يخدمته لمساكنه يوما الاذن في دخول دار كتبهم ومطالعها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فاذن لي . فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الاوائل ، وطلبت ما احتجت اليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته ايضا من قبل ، ولا رأيته ايضا من بعد . فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت اذ ذاك للعلم احفظ ، ولكنه اليوم معي انضج : والا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء .

عصر التأليف :

وكان في جوارى رجل يقال له : « ابو الحسين العروضي » ، فسألني ان اصنف كتابا جامعا في هذا العلم . فصنفت له « المجموع » وسميته به ، وآتيت فيه على سائر العلوم - سوى الرياض - ولى اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمرى .

وكان في جوارى ايضا رجل : يقال له « ابو بكر البرقي » - خوارزمي المولد ، فقيه النفس ، متوحد في الفقه والتفسير والزهد ، مائل الى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب له . فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصل » في قريب من عشرين مجلد ، وصنفت له في « الاخلاق » كتابا سميته كتاب « البر والاثم » . وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده ، فلم يعد يعرفهما أحد ينتسخ منهما .

ثم مات والدي ، وتصرفت بي الاحوال وتقلدت شيئا من اعمال السلطان ، وذهبتى للضرورة الى الارتحال عن « بخارى » والانتقال الى « كركانج » - قسبة خوارزم ، وكان ابو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم بها وزيرا . وقدمت اليه الامير بها ، وهو على بن مأمون ، وكنت على زى الفقهاء اذ ذاك ، واثبتوا لي مشاورة ما يقوم بكفاية مثلى .

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى « نسا » ، ومنها الى « باورد » ومنها الى « طرس »

=

العربي والفارابي التركي ، أو على استقلاله في العرض دون تقيد بالنمط الذي وردت عليه .

ومنها الى « سمنيقان » ومنها الى « جاجرم » - رأس خد خراسان ، ومنها الى « جرجان » .
وكان قصدي الأمير « قابوس » - شمس المعالي قابوس بن أبي طاهر وشمكير بن زياد
ابن وردان شاه الجيلي أمير جرجان وبلاد الجبل (طبرستان) - قاتلق اثناء هذا أخذ
« قابوس » ، وحبسه في بعض القلاع ، وموته هناك .

ثم مضيت الى « دهمستان » ، ومرضت بها مرضا صعبا ، وعدت الى جرجان . فانصل
أبو عبيد الجورجاني بي ، وانشأت في حالي قصيدة ، فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشتري

... هذا ما يرويه ابن سينا عن نفسه - نقلا عن كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء »
للقفطي ، ص ٢٦٩ الى ٢٧٢ ، طبع مطبعة السعادة بمصر .

يتم الحديث عن نواح مختلفة لحياته أبو عبيد الجورجاني ، الذي تتلمذ عليه ودامت
صحبته له نحو ربع قرن - نقلا عن المصدر السابق ، ص ٢٧٢ الى ٢٧٨ - وملخص الحديث :

فيما يتعلق بسعة المعلومات وتصنيف المصنفات يذكر : انه كتب في الفلسفة والطب ، كما
كتب في اللغة وعالج الشعر .

وفيما يتعلق برجلاته يحكى : انه انتقل من « جرجان » الى « الري » ، واتصل بسلاطنتها
مجد الدولة ، ثم خرج الى « قزوین » ، ثم الى « همدان » . وهناك اتصل بـ « شمس
الدولة » ، وتولى في عهده الوزارة مرتين ، وأبعده في المرة الأولى لفئنة داخلية . وبعد
وفاة شمس الدولة ، اتصل - ابن سينا - سرا ، كما يحكى مصاحبه أبو عبيد الجورجاني ،
بأمير « أصفهان » ، « علاء الدين » . وعندما انكشفت لأمير « همدان » هذه الصلة السرية
بين أمير أصفهان وابن سينا أمر بإيداع هذا الأخير المسجون بقلعة « فردجان » في أطراف همدان
ومكث بها أربعة أشهر قال فيها هذا البيت المشهور :

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك في امر الخروج

وبعد خروجه توجه توا الى أصفهان ، واتصل بأميرها « علاء الدولة » . فكان يحضر
مجالسه ، ويؤلف له ، وأقام في كنفه حتى مرض . وفي مرضه سار معه عائدا الى همدان .
وهناك غلبت المرض وتوفي بها - في سن الثامنة والخمسين - في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة
من سنى الهجرة .

وفيما يتعلق بعاداته : يذكر أبو عبيد انه كان لا يقرأ الكتاب الذي يقع في يده على الولاء
والقتاب ، بل كان يتخير الشكل الصعب فيبدأ به . كما كان مولعا بالشراب ، وسماع الغناء ،
ومجاعة النساء .



واذا كان ابن سينا - كما يتحدث أبو عبيد الجورجاني - كثير التنقل ، وكثير الاستيطان

ومع استقلاله فى عرض الفكرة ، لم يتخل عن الاعتراف بكل عنصر من عناصرها ، فضلا عن أن يتخذ موقفا سلبيا تجاه واحد منها . واستقلاله

==

فى مواطن مختلفة ، فانه كان مع ذلك مستمر الانتاج ، حتى يكاد يكون لكل بلد اقام به اثر من اثره الفكرية ينسب اليه ...

فاذا كان ولد بـ « افشنة » ، وتلمذ فى « بخارى » على ابي عبد الله الثالثى اول الامر : ثم اتم تكوين نفسه بنفسه ، فانه لم يغادر هذه البلدة الأخيرة الا بعد ما ألف فى سن الحادية والعشرين اول كتاب له - وهو المجموع ، وهو يجمع ضرويا مختلفة من معارف وقته ، عدا ضرب الرياضة منها .

وفى « جرجان » ألف فى المنطق ما يسمى بـ « المختصر الأوسط » وقيل الأصغر ، وهو منطق كتابه « النجاة » فيما بعد . كما ألف فيها كتب : « المبدأ والمعاد » و « الارصاد الفلكية » و « بداية القانون » - فى الطب .

وفى « همدان » : اتم الكتاب الاول من « القانون » . كما اتم قسمي المنطق والالهييات من كتابه « الشفاء » ، وفرغ من قسمه الطبيعى ، ما عدا بابي الحيوان والنبات .

وفى سجنه بقلعة « فردجان » بالقرب من همدان : ألف « حى بن يقطان » .

وفى « اصفهان » : ألف كتابه « العللى » .

وفى الطريق منها الى « سابوخواست » : مع علام الدولة اتم بابي الحيوان والنبات من القسم الطبيعى لكتاب « الشفاء » ، كما ألف كتاب « النجاة » . وآخر كتاب صنفه فى الحكمة واجود كتبه فيها كتاب « الاشارات والتنبيهات » . وكان يضمن به على غير اهله ، واوصى قارئه أن يضمن به كذلك على من لا يصلح للحكمة .

وابن سينا لم يكن بالفيلسوف المنزوى ، الذى يؤثر العزلة على الاختلاط بالناس ، بل كان يؤثر الاختلاط بغيره ، وبخاصة الطبقة الارستقراطية . فاختلط بـ « نوح بن منصور » سلطان بخارى ، وبـ « على بن مامون » امير كركانج ، وبـ « شمس الدولة » امير همدان ، وبـ « علاء الدولة » امير اصفهان . كما اختلط بمجالس هؤلاء الامراء وندمائهم ، من ارباب السياسة والعلم والادب والفن .

وربما لم يكن ابن سينا بسبب هذا الاختلاط ، أو لسعة دائرة اتصاله بالناس ، مستقرا فى اقامته ، كما لم يكن متعمقا فى ناحية من نواحي معارفه ، بل كان له فى كل ناحية منها نصيب يختلف فى العمق والسطحية والضيق والسعة ، باختلاف مدة التوفر عليها ومقدار الرغبة فى كل منها .

وربما كان اسلوبه لهذا وبغيره طبعا ككثرة معالجة معارف وقته من السابقين عليه وكثرة توضيحها - كان اسلوبه خاليا مما يدل على التخصيص والتركيز ، كما كان كثير الاسهاب والتكرار فى شرحه وعرضه .



يمكننا إذن أن نقول عن « ابن سينا » : انه فيلسوف ارستقراطى فى عشرته ، وشعبى فى فلسفته ، ولغنان فى معيشته ، ومتصوف فى نظريته لآخرته .

فجعل القسمة أول الأمر : بين واجب معين هو الواجب الذى لم يسبق
بإمكان ، وبين الممكن ٠٠ ثم بعد فقرة فى وصف الممكن ، عاد ليفهم القارئ
أن هذا الممكن قد يوصف بالوجوب أيضا ، ودفعاً للخلط بينه وبين مقابله
قيّد وجوبه بأنه من غيره ٠ فالقول فى الواجب بذاته اعترضه وصف الممكن ،
والقول فى الممكن اعترضه الحديث عن الواجب ٠

وفى وصفه الممكن حكم عليه بأنه لا يلزم منه محال ، بناء على فرض شق
واحد من شقيه فقط ، وهو ما : « إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال »
— مع أن المحال لا يلزم أيضا فى حال فرض وجوده ، وهو الشق الآخر المقابل
لعدم وجوده ٠ فربط حكم عام للممكن بأحد شقيه ربما يشعر القارئ فى
تصوره الممكن أن هذا الشق يرجع على الآخر ، مع أن خصائص الممكن تتمثل
فى مساواة أحد طرفيه للآخر : فى مساواة وجوده لعدم وجوده ٠

ولكن ابن سينا — فضلا عن أنه تلافى مأخذ التعبير الذى أخذ على
الفارابى فيما عبر به عن طرفى الوجود ، إذ جعل القسمة أول الأمر بين مطلق
واجب وممكن ، وفى تحديده الممكن المقابل — لمطلق الواجب — علق حكم عدم
المحال بفرض أى شق من شقيه ، وزاد فى الشرح والتوضيح عن طريق ضرب
المثال ، وعبرة له فى ذلك تقول :

« ان واجب الوجود : هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض
منه محال ٠ وأن ممكن الوجود : هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا
لم يعرض منه محال ٠ والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن
الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ٠٠

ثم واجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، وقد لا يكون بذاته ٠ أما الذى
هو واجب الوجود بذاته : فهو الذى لذاته ، لا لشيء آخر أى شيء كان ، يلزم
محال من فرض عدمه ٠ وأما واجب الوجود لا بذاته : فهو الذى لو وضع
شيء مما ليس هو صار واجب الوجود ٠ مثلا : ان الأربعة واجبة الوجود
لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين ٠ والاحتراق واجب الوجود لا بذاته
ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعنى
المحرقة والمحترقة» (١) ٠

(١) « النجاة » ص ٢٢٥ ٠

ويقول أيضا :

« تنبيه : كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره ، فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون »

فان وجب : فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو «القيوم»

وان لم يجب : لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا . بل ان قرن باعتباره ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، او مثل شرط وجود علته صار واجبا . وان لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له في ذاته الأمر الثالث وهو الامكان . فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ، ولا يمتنع . فكل موجود اما واجب الوجود بذاته ، او ممكن الوجود بحسب ذاته ، (١) .

فهنا زاد ابن سينا في التوضيح والتقرير : فبعد ان قسم الموجود الى واجب بذاته وممكن بذاته ، جاعلا ذات الموجود مناط القسمة ، شرح ان مراعاة الذات يحتم الثنائية في القسمة الى الضربين اللذين ذكرهما ، ثم أكد هذه القسمة بما جعله نتيجة مستخلصة من هذا الشرح .

ويسهب في التوضيح والتعليل لهذه الثنائية بما يذكره بقوله :

« الأمور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام الى قسمين : فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده والا لم يدخل في الوجود ، وهذا الشيء في حيز الامكان »

ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، فنقول : ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة .

... وأيضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة . لأنه اذا وجد : فقد حصل له الوجود متميزا من العدم ، واذا عدم : حصل له العدم متميزا من الوجود . فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره ، أولا عن غيره . فان كان عن غيره : فالغير

(١) « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٤ .

هو العلة ، وان كان لا يحصل عن غيره : فمن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره • وكذلك في العدم • لأن هذا التخصص : أما أن يكفي فيه ماهية الأمر ، أو لا يكفي فيه ماهيته • فإن كان يكفي ماهيته لأي الأمرين حتى يكون حاصلًا : فيكون ذلك الأمر واجبًا لماهيته لذاته ، وقد فرض غير واجب - هذا خلف ! وان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته ، بل أمر يضاف إليه وجود ذاته : فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علتة - فله علة •

وبالجملة : فانما يصير أحد الأمرين واجبًا (ضروريًا) له لا لذاته ، بل لعلة • أما المعنى الوجودي فبعللة هي علة وجودية ، وأما المعنى العدمي فبعللة هي عدم العلة للمعنى الوجودي « (١) » •

والفارابي يقرر أن وجوب الواجب بالغير لا يخرج هذا الواجب عن كونه ممكن الوجود في ذاته ، فيقول في عبارة مختصرة :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها ، والا لم توجد •

ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة •

فهى في حد ذاتها ممكنة الوجود •

• وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها « (٢) » •

وابن سينا يأتي بعد ذلك ويشرح هذا المطلوب في غير اجمال ، ويعلله من ذاته وبارتباطه بغيره ، فيقول :

« وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته ، لأن ما هو واجب الوجوب بغيره فوجوب وجوده نسبة ما وإضافة ، ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة •

(١) كتاب « الشفاء » : ص ١٩٩ - ٢٣٠ •

ومن هنا يصح ان يقال : ان قسمة الوجود الموزعة الى : واجب ، وممكن ، ومستحيل - انما هي في الواقع للموجود الممكن بذاته • اذ رعاية ذاته فحسب تجعله ممكنًا ، ورعاية وجود علة له تجعله واجبًا • ورعاية عدم علة له تجعله مستحيلًا • كما ان استحالة المستحيل بغيره لا تخرج هذا المستحيل عن كونه ممكن الوجود بذاته •

(٢) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٢٨ •

فاعتبار الذات وحدها لا يخلو •

اما ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود •

او مقتضيا لامكان الوجود •

او مقتضيا لامتناع الوجود •

ولا يجوز ان يكون مقتضيا لامتناع الوجود ، لأن كل ما يتمتع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره •

ولا يجوز ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود ، فقد قلنا : ان ما وجب وجوده بذاته استحالة وجوب وجوده بغيره •

فبقى :

ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود •

وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير وانجب الوجود •

وباعتبار قطع النسبة الى ذلك الغير ممتنع الوجود •

وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود « (١) •

ثنائية الممكن في الاعتبار الذهني ، ووحده في الخارج :

واذا تحدث ابن سينا عن قسمة الوجود من حيث هو : الى واجب وممكن بالأسلوب الذي رأيناه ، والذي يمتاز بوضوح الشرح ودقة التعليل في تقرير المطلوب ، فحديثه عن الممكن وعن ثنائيته هو كذلك بنفس الأسلوب وخصائصه • وهو في الوقت نفسه لم يخرج عن الصدود التي ترسم فكرة أستاذه الفارابي ، سواء من حيث تقريره للنظرة الاغريقية الأرسطية الخاصة بالممكن ، أو من حيث توفيقه بينها وبين الاسلام •

(١) كتاب النجاة ، ص ٢٢٥ - ٦ •

ومحصل الفكرة الأرسطية في الممكن ، كما ذكرت هنا مرارا : أن هذا العالم المشاهد مكون من أشياء جزئية ، وأن هذه الأشياء لو ألغى اعتبار تشخصها لاشتريت جميعها في أمر واحد ، وهو أنها كانت ممكنة الوقوع والحصول ، بدليل وقوعها بالفعل . فالشيء إذن ممكن باعتبار أصله ، أي إذا لوحظ قبل تشخصه ووقوعه .

والممكن على هذا الاعتبار ينظر إليه من وجهين : ينظر إليه حال تجرده من التشخص وينظر إليه بعد طرؤ التشخص عليه ، وفي حال تجرده عن التشخيص يكون متصورا عقلا فحسب ، أو حقيقة ذهنية فقط : « فلا كلى عام في الوجود (الخارجى) ، بل وجود الكلى عاما إنما هو في العقل ، وهى الصورة التى فى العقل التى نسبتها بالفعل أو القوة الى كل واحد ، واحدة » (١) ، بينما فى حال تشخصه يكون واقعا بالفعل وموجودا فى الاعيان . والحديث عن الشيء هو نفس الحديث عن « الممكن » فى الروح والجوهر . فيقال أيضا : أن الشيء له حالان : حال تصوره ذهنا فقط ، وحال وقوعه وجوده فى الاعيان . وذلك إما باعتبار تجرده عن التشخص ، أو باعتبار تشخصه .

ويهذين الاعتبارين للممكن أو الشيء يقال . أن الممكن أو الشيء صاحب ثنائية ، وأن طرفى هذه الثنائية متغايران ، كما أن « حقيقة » الممكن أو الشيء ليست عين « وجوده » ووقوعه فى الخارج . إذ هذه الحقيقة ذهنية متصورة عقلا ومجردة عن التشخص ، بينما الوجود متشخص يدرك بأحدى الحواس .

وتغاير طرفى الممكن على هذا النحو – لأن سببه الاعتبار – لا يمنع أن يكون وجوده الخارج ممثلا لحقيقته الذهنية ، وبذا يكون الممكن صاحب وحدة فى الخارج ، وصاحب ثنائية فى الاعتبار . وبعبارة أخرى ، لا يكون هذا المتغاير الاعتبارى مؤديا الى أن « حقيقة » الممكن مستقلة تماما من كل وجه ، إذ استقلالها إنما هو فى التصور الذهنى فحسب ، ولا يتعدى دائرة الذهن الى نطاق التحقق والوقوع . بل عند الوقوع فى الخارج يذهب فيه استقلال الحقيقة فى التصور ، ويكون الوجود الخارجى للحقيقة هو نفس وقوع الممكن وتشخصه .

(١) « النجاة » : ص ٢٢١ .

والشهرستانى يعبر عن هذه الفكرة منسوبة لابن سينا فيما يلى . « فلا كلى عام فى الوجود ، بل الكلى العام بالفعل إنما هو فى العقل ، وهو الصورة التى فى العقل كنقش واحد ينطبق عليه صورة وصورة ، – الملل والنحل ص ٧٠٨ اخراج بدران .

وهذان الطرفان للممكن أو للشيء المتغيران بالاعتبار ، والمتحدان فى الوجود العينى ، يأخذان أسماء مختلفة حسب موضوع البحث الفلسفى الذى يعالج فيه الممكن أو الشيء :

ففى دائرة البحث الميتافيزيقى : يأخذ الطرف الأول وهو الطرف الذهنى اسم « المادة » أو الذات والحقيقة ، ويأخذ الثانى وهو الطرف الخارجى اسم « الصورة » أو الوجوب والوقوع .

وفى البحث المنطقى : يستبدل اسم الماهية بالمادة فى الأول ، وتستبدل الهوية بالصورة فى الثانى .

وكثيرا ما يكون الحديث عن الشيء أو الممكن فى أحد الباحثين باصطلاح البحث الآخر أو بخليط من الاصطلاحين ، وذلك يدعو من غير شك الى بعض الغموض والملبس فى تصوير الفكرة الأساسية نفسها .

تلك هى خلاصة الفكرة الأرسطية عن الممكن أو الشيء ، والتى قبلها كل من الفارابى وابن سينا ، وحافظا على جوهرها ، وإن كان حديث ابن سينا عنها فى بعض كتبه يتميز عن حديث سابقه بالموضوح فى الشرح والاسهاب فى التعليل ، كما أسلفنا .

وابن سينا يتحدث عن « ثنائية » الشيء أو الممكن بأساليب متعددة ، وعناية تتجه مع كثرة الأساليب الى إبراز طرفى هذه الثنائية وتأكيد المغايرة بينهما ، بالاعتبار طبعا . يقول مثلا :

« تنبيه : الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا فى وجوده ، واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ، فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية .

وأما من حيث وجوده : فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا ليست هى علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من أحدهما (السطح والخط) ، وتلك هى العلة الفاعلية أو الغائية ، التى هى علة فاعلية لعلة الفاعلية « (١) .

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٢ .

فلم يقف عند تقرير ثنائية الممكن أو الشيء تقريراً نظرياً فحسب ، انه يعلن أن ماهية الشيء وحقيقته غير وجوده الخارجى وغير هويته • ثم يبرهن نظرياً أيضاً على هذه المغايرة بسلب النقيض : وهو أنه لو كانت ماهية الشيء نفس وجوده لكانت العلة المقومة للماهية أو للوجود مقومة للآخر ، ولما كان هناك معنى يدعو للتفرقة بين علة مقومة وأخرى قاعلة - لم يقف عند حد ذلك بل وضع هذا التقرير النظرى للمغايرة ، ووضح البرهنة النظرية عليها بمثال من العلم الرياضى : فأتى بمثال المثلث ، ووضعه أمام الراغب فى فهم هذه الحقيقة موضع التأمل ، كى يأخذ معه المتفهم ويصل به فى يسر عن طريق هذا المثال ونحوه الى اقرار المغايرة والموافقة عليها • والتمثيل عادة نوع آخر من التوضيح والشرح للممثل له ، بعد التعبير عنه ، أو هو ضرب آخر من التعبير عنه •

ولم يكتف ابن سينا بذكر المثلث ولفت نظر المتفهم ليصل نفسه الى ما أراد له من اقرار المغايرة بين طرفى الممكن ، بل عاد يسير معه فى أجزاء المثل نفسه ويرشده بأسلوب تقريرى الى ما فيه من تأكيد لما أراد تصويره له • فهو بعد أن ذكر ما تقدم ، يقول :

« تنبيه : اعلم انك قد تفهم معنى المثلث ثم تشك : هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان ، أم ليس - بعد ما تمثل عندك أنه خط وسطح - لم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان » (١) ؟

فابن سينا يريد أن يقول : ان تصور الانسان لمعنى الشيء وماهيته غير كاف فى الدلالة على أنه يفترف بوجوده فى الأعيان والأشخاص ، فقد يتصور معناه ويشك فى تحققه فى الخارج • ولو كانت ماهية الشيء وهويته ، أو معناه وجوده واحداً ، لكان تصور الانسان للمعنى كافياً فى أن يتصور وقوعه فى الخارج ، ومانعاً من الشك فى هذا الوقوع • فالشك من الانسان ، أو عدم التلازم فى نظره بين حقيقة الشيء وجوده ، وعدم متابعة أحدهما للآخر متابعة ضرورية ، ينبىء عن التغاير بينهما قطعاً ، ولو بالاعتبار •

ويسترسل - فى نص آخر - فى تقرير هذه المغايرة بين حقيقة الشيء وجوده ، فيضعها موضع المعلوم الذى يكاد يكون مفروغاً من العلم به ومسلماً به فى الجدل ، ويقيم عليها زيادة فى التأكيد برهاناً من طريق آخر ، فيقول :

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ١٩٢ •

« ونرجع ، فنقول : انه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة ، وهى ماهيته . ومعلوم أن « حقيقة » كل شيء الخاصة به غير « الوجود » الذى يرادف الاثبات . وذلك ، لأنك اذا قلت : حقيقة كذا موجودة اما فى الأعيان، أو فى الأنفس ، أو مطلقا يعمها جميعا (فى الأعيان والأنفس) ، كان لهذا معنى محصل مفهوم ، (١) .

فهو رغم عباراته المتعددة ، لم يخرج فى تصوير الممكن عن الدائرية الاغريقية ، وهى تلك التى سار فيها الفارابى قبله ، غير أنه يعتان عنه بزيادة التقرير والتوضيح للفكرة كما شاهدنا .

وجود الممكن فى الخارج ليس من طبعه :

ولكن هناك بقية أخرى للفكرة الأرسطية عن « الممكن » وراء الثنائية : وهى أن أرسطو يرى فى الوجود الخاص للممكن أنه فى حصوله ووقوعه ، يتوقف على أمر آخر مغاير للممكن جملة يدفعه الى الانتقال من حاله العام الى هذا الحال الخاص . والمغاير له هو الواجب الذى لم يسبق بإمكان ، هو واجب الوجود من أول الأمر . ولكن ليس هذا الدفع فى صورة فعل ، أو إيجاب ، أو خلق له ، أو ما شاكل ذلك ، مما يدل على أن الممكن ليست له أية خصيصة ذاتية تعينه على الحركة والنقلة ، بل فى صورة : أن هذا الواجب الذى لم يسبق بإمكان – لما له من الكمال المطلق والجمال المطلق – يجذب الممكن نحوه ، فيسمى هذا الممكن ويتحرك فى اتجاهه من طبعه وذاته . ومظهر سعيه أنه يجب أو يقع ويوجد بعد أن كان متصورا أنه يقع ويوجد . وتمام مظهر سعيه هذا هو فى وقوعه على نحو « الصورة النوعية » لأفراد النوع الواحد ، ثم على نحو « الصورة المحضة » للعالم كله ، التى هى واجب الوجود . ومنتهى غاية الممكن ، إذن ، أن يكون على قرب من الصورة المحضة، وشببها بها .

وابن سينا – كالفارابى – يقر أرسطو على أن تحريك الممكن من حال إمكانه الصرف الى وقوعه ووجوبه ليس من ذاته وطبيعته ، وعلى أن محركه موجود آخر مغاير له فى طبيعته وذاته ، هو الواجب بذاته . كما يوافق على أن الواجب بذاته جذاب ومعشوق ، لما له من كمال مطلق وبهاء مطلق ، وعلى

(١) كتاب الشفاء : ص ٢٩٥ .

أن الممكن عاشق له ، ولذا يسعى لأن يكون شبيها به • ولكنه من ناحية أخرى
تلبية للدين - لا يقر ابن سينا أرسطو على أن التحريك يبدو في صورة
الجذب والانجذاب فحسب ، بل يراه عبارة عن فعل أو خلق وإيجاد ، وأن
صاحب الفعل أو الخلق والإيجاد هو الواجب بذاته ، وأن وقوع الممكن وحصوله
أثر من آثار فعله ، أو هو عبارة عن خلقه وإيجاده •

وابن سينا هنا - في الحديث عن وقوع الممكن - أن جاري أرسطو في
ناحية وخالفه في ناحية أخرى على هذا النحو ، ووافق الفارابي قبله سواء
فيما جاري فيه أرسطو أو خالفه فيه ، فميزته عن الفارابي هنا قد تتجلى
أيضا في التعبير والصياغة •• يقول :

« إشارة : ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه
ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن •• فان صار أحدهما
أولى فلحضور شيء أو غييبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » (١) •

« ••• وأيضا فان كل ممكن الوجود : فاما أن يكون وجوده بذاته أو
يكون لسبب ما • فان كان بذاته : فذاته واجبة الوجود ، لا ممكنة الوجود •
وان كان بسبب : فاما أن يجب وجوده مع وجود السبب ، واما أن يبقى على
ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال •• فيجب إذن أن يكون وجوده
مع وجود السبب ، فكل ممكن الوجود بذاته فهو انما واجب الوجود بغيره » (٢)

والذي يغاير الممكن هو الواجب بذاته ، لأن العقل يحصر قسمة الوجود
في الضربين • ويبرهن على أن اعتبار ذات الموجود وحدها دون رعاية اعتبار
آخر ، يؤدي حتما الى أن أمرها لا يخلو من أن يدخل تحت واحد منهما •
ويقول أيضا في نص آخر :

« إشارة : قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ، وأن
تكون صفة له سببا لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة • ولكن لا يجوز أن
تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي
الوجود ، أو سبب صفة أخرى ، لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا يتقدم
بالوجود قبل الوجود » (٣) •

(١) كتاب الاشارات : ج ١ ص ١٩٥ • (٢) كتاب النجاة : ص ٢٢٦ - ٢٢٧ •

(٣) كتاب الاشارات . ج ١ ص ٢٠٠ •

فأين سينا يذكر أن وقوع الممكن وحصوله في الخارج ليس من طبيعته
اذن ، وأن وجوده ليس من ذاته • وبعبارة أخرى يحكم بأن ماهيته الممكنة
ليست سببا في حدوث هويته •

وهو الى هنا يحكى الفكرة الأرسطية في جوهرها ولا يتجاوز بها النطاق
الذى ردها فيه الفارابى • ولكنه يزيد على الفارابى من غير شك في توضيح
الفكرة وتقريرها ، لأنه رتب على حصول المخالف لها ، وهو كون ماهية الشيء
سببا في هويته ، وقوع تناقض • والتناقض اشارة عقلية على استحالة وقوع
ما يؤدي اليه • وبين التناقض على وجه : ان ماهية الممكن من حيث هو ممكن
صورة عقلية فحسب ، محتملة لأن توجد في الخارج والا توجد • ففرض
اعتبار انها سبب وجوده في الخارج يؤدي الى تصور انها موجودة في الخارج
قبل وجود الممكن خارجا ، بحكم اسبقية السبب على مسببه • وكونها موجودة
قبل وجود الممكن خارجا يساوى كونها موجودة قبل أن توجد هي نفسها ،
اذ وجودها نفسها فقط ضمن وجود الممكن خارجا ، أى ضمن هويته •

ثم هو - ارضاء للدين - لم يجار الفكرة الأرسطية في تصوير تحريك
الواجب بذاته للممكن لذاته • بل جعل التحريك عبارة عن فعل وخلق ، وبهذا
أمال الفلسفة نحو الدين • وأصبح الواجب لذاته في نظره - بعد أن كان في
نظر أرسطو معشوقا فحسب - فاعلا أيضا ، ويشرح ذلك بقوله :

« ... فتعقله - أى تعقل الأول - علة للوجود على (نحو) ما يعقله •
ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لا أن وجوده
لأجل وجود شيء آخر غيره • وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض
عنه كل وجود فيضا تاما ، مباينا لذاته ، (١) •

العدم العالم وحدوته :

والآن نرى من لوازم اطلاق واجب الوجود بذاته على الله ، أن ليس الله
سبحانه وتعالى حالة منتظرة ، بل كل ما له وقع من أول الأمر ، ولم يعد
الذهن البشرى يترقب خاصة من خواصه تحدث له ولم تكن قائمة به وقت
أن تصوره واجبا بذاته • ونرى أنه كان من نتائج التوفيق بين الدين والفلسفة

(١) كتاب النجاة : ص ٢٧٤ - ٢٧٥ •

إن الله الواجب الوجود بذاته هو موجد وفاعل ، وإن إيجاده وفعله وقع من أول الأمر وقت أن تصوره العقل الانساني ، واستحال ألا يكون له على هذا النحو ، وبالتالي استحالة أن يتصور الذهن بعد ما تصور « الأول » وأجبا بذاته وموجدا ، وقوع العالم متأخرا عن تصوره لوجوب الفاعل له ، وهذا هو منطق الجمع بين الدين والفلسفة .

« ٠٠٠ فقد وضع ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان ، وإنما البدء من جهة الخالق ، وإنما هي (الحركة) السماوية » (١) .

ويبدو أن ابن سينا - هنا في مصاحبة العالم في الوقوع لواجب الوجود بذاته - في توفيقه بين الدين والفلسفة قد يكتفى بتجريد العقل لقدم العالم قديما زمانيا ، دون حاجة إلى التشدد في أن يذهب أبعد من ذلك إلى ما تطلبه فكرة « الواجب » من لزوم قدمه في الزمان لزوما عقليا ، ويشير إلى ذلك قوله :

« تنبيه : الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة ، مثل : البعدية الزمانية والمكانية ، وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود ، وإن لم يمتنع أن يكون في الزمان معا . وذلك إذا كان وجود هذا

(١) النجاة من ٢٥٨ .

ويحكى الشهرستاني عن ابن سينا في مصاحبة العالم في الوقوع لواجب الوجود أنه يرى لزوم ذلك على الوجه الآتي :

« ٠٠٠ والفعل الصريح الذي لم يكتب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة ، وهي كما كانت وكان لا يوجد عنها شيء وفيما قبل وهي الآن كذلك ، فالآن لا يوجد عنها شيء . فإذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث أمر لا محالة من . قصد ، أو ارادة ، أو قدرة ، أو تمكن ، أو غرض » . ولأن الممكن - وهو أن يوجد ولا يوجد - لا يخرج إلى الفعل ولا يرجح له أن يوجد إلا بسبب . وإذا كانت هذه الذات موجودة ولا مرجح ولا يجب عنها الترجيح ثم رجح فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ، والا لكانت نصبتها إلى ذلك الممكن على ما كانت قبل ولم تحدث لها نسبة أخرى فيكون الأمر بحاله ، ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله . وإذا حدث لها نسبة فقد حدث أمر ولا بد أن يحدث في ذاته أو مباينا عن ذاته ، وقد بينا استحالة ذلك وبالجملة فإنا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث في ذاته ، أو مباين عن ذاته ، ولا نسبة أصلا فيلزم أن لا يحدث شيء أصلا وقد حدث . فعلم أنه إنما حدث بايجاب من ذاته ، وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان ، بل سبقا ذاتيا من حيث أنه الواجب لذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محتاج إلى الواجب لذاته . فالممكن مسبوق بالواجب فقط والمبدء مسبوق بالمبدء فقط لا بزمان » . ص ٧١٨ - ٧١٩ (إخراج بدران) .

عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول ٠٠٠ ، (١) .

ودفعا لأى لبس فى أن تجويز قدم العالم ، أو لزومه لزوما عقليا ، ومصاحبته زمنيا فى الحصول لواجب الوجود بذاته ، يؤدى الى مظنة الاكتفاء الذاتى للعالم وعدم حاجته الى خالق فاعل له - الأعر الذى يناوئ العقيدة ، بين ابن سينا ، أن هذا التجويز ، بله الالتزام العقلى ، لا يحمل مطلقا استغناء العالم عن الله ، بل ما زالت حاجته مع ذلك ماسة اليه ، لأن حاجته الى ذلك قائمة على طبيعته ، فهى ضرورة من ضروراته . والله والعالم وإن اصطحبا فى الوجود زمانا ، فالعالم متأخر بذاته عن ذات موجدته ، وهو الله .

» ٠٠٠ ولكل ممكن الوجود بذاته علة فى وجوده أقدم منه ، لأن كل علة أقدم فى وجود الذات من المعلول ، وإن لم يكن فى الزمان . وأيضا فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ، ومتوقف عليه» (٢)

» ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذى يكون للشيء باعتباره ذاته متخليا عن غيره قبل حاله قبلية ذاتية . وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل إنما يكون له الوجود عن غيره ، فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتى» (٣) .

فالجمع بين قدم العالم قدما زمانيا وحدوثه حدوثا ذاتيا دعى اليه الحرص على الفلسفة والدين معا . ومع هذا قد لا يرضى هذا الجمع الفلسفة على حدة ولا الدين على حدة . وبالأحرى قد لا يرضى بعض رجال الفلسفة ، كما لا يرضى بعض رجال الدين . وكذلك الشأن فى كل عملية من عمليات التوفيق بين الدين والفلسفة ، قلما يجد فيها رجل الدين أو رجل الفلسفة وجهته مستقيمة وهدفه واضحا من غير التواء وتعرج .

وإذا قارنا نصوص ابن سينا بنصوص الفارابى فى هذه الناحية (٤) ، ثبين لنا ميزة ابن سينا عن سابقه بالوضوح فى الشرح واستخلاص المطلوب .

(٢) النجاة : ص ٢٢٧ .

(١) الاشارات : ج ١ ص ٢٢٩ .

(٣) الاشارات : ج ١ ص ٢٣٠ .

(٤) فى كتاب « فصوص السم » ص ١٢٨ ، وكتاب « المسألة الفلسفية والاجوبة عنها » ص ٩٢ ، ٩٤ .

الوساطة أو فكرة العقول عند ابن سينا :

قررنا غير مرة أن « الوجود » فى نظر الفلسفة التى أخذ بها المسلمون وفى نظر الاسلام أيضا ، له طرفان •• تعبر الفلسفة عن أحدهما : باسم « الواجب » الذى لم يسبق بإمكان • وعن ثانيهما : « الممكن » الذى إذا وجب كان وجوبه من غيره ، بينما يعبر الدين عن الطرف الأول باسم « الله » وعن الثانى باسم « ما سواه » •

ويلاحظ أن الفلسفة والدين ان أقر كل منهما بطرفين متقابلين فى الوجود ، يذكر كل واحد منهما كذلك – فى ثنايا الحديث عن الوجود – ثلاث طبقات منه ، ترجع اثنتان منها الى أحد هذين الطرفين ، بينما يظل الطرف الآخر محتفظا بتفرد ووحده •

وهذه الطبقات الثلاث فى تعبير الفلسفة هى :

- الواجب
- عالم الأفلاك
- عالم العناصر

وفى تعبير الدين :

- الله
- السموات
- الأرض

ويتبع تعدد الوجود الى هذه الطبقات ، الاختلاف فى قيمتها منسوبا بعضها الى بعض • فالواجب لذاته فى نظر الفلسفة : أسمى من عالم الأفلاك وعالم العناصر ، وبالتالي عالم الأفلاك أسمى من هذا الأخير • والله فى نظر الدين : أرفع من السموات والأرض ، وتليه فى المرتبة السموات ثم الأرض •

ولو أريد ترتيب هذه الطبقات ترتيبا مكانيا يصور تدرجها فى السمو والرفعة •• لكان الواجب لذاته أو الله فى القمة العليا ، يليه الى أدنى عالم الأفلاك أو السموات ، ثم عالم العناصر أو الأرض وما فيها من كائنات – وفى مقدمة هذه الكائنات الانسان •

فعالم الأفلاك أو السموات : النقطة الوسطى بين متناه في الرفة والمنزلة وهو الواجب لذاته أو الله ، وبين ما يبعد عنه كثيرا في الدرجة وهو عالم العناصر أو الأرض • وكما يضور عالم الأفلاك النقطة الوسطى بين درجتين من الوجود بينهما تفاوت كبير ، يمثل بالتالى الصلة بينهما •

ولأن الفلسفة الاغريقية تنظر الى الأفلاك على أنها أجرام لها نفوس ، تحركها بطريق الشوق عقول مفارقة أو مجردة ، كان لهذه الفلسفة أن تتحدث بعبارة أخرى عن الصلة بين درجتى الوجود السابقتين المتفاوتتين تفاوتاً كبيراً فى القيمة ، فتذكر أن عقول الأفلاك – بدل التعبير بعالم الأفلاك على الاطلاق – هى الحلقة الوسطى ، وأنها التى تمثل تلك الصلة بين الواجب لذاته وعالم العناصر •

ولأن الدين يرى أن السماء مقر الملائكة ، كان لرجاله أن يذكروا أيضا أن الملائكة – بدل التعبير بالسموات على الاطلاق – هى الصلة بين الله والعالم الأرضى •

وهكذا •• هناك فى نظر الفلسفة :

• الواجب لذاته

• ثم عقول الأفلاك

• ثم عالم العناصر

وفى نظر الدين ورجاله :

• الله

• فالملائكة

• فعالم الكائنات الأرضية

وكما نلاحظ ما تقدم ، نلاحظ أيضا أنه – كنتيجة للتوفيق بين الدين والفلسفة – يطلق على الله اسم « الواجب لذاته » ، وهذا الاطلاق يستتبع أن تتصور : أنه قد يعبر عن الحلقة الوسطى أو عن مركز الصلة مرة بالعقول ، وأخرى بالملائكة أو بعالم الأمر ، وعن الطبقة الدنيا مرة بعالم العناصر وأخرى بعالم الأرض أو عالم الخلق •

وإذا كان ابن سينا من أوضح الموفقين بين الدين والفلسفة ، فننتظر منه أن يعبر فى غير غموض عن الدرجة العليا من الوجود بـ « الله » أو بـ « واجب الوجود » أو بهما معا ، وأن يتصور « ما سوى الله » أو « الممكن » - وهو فى جملة أقل قيمة ومنزلة فى نظره من الله أو الواجب - على أن منه ما يقترب من الله فى الرتبة والقيمة ومنه ما يبتعد عنه ، وأن يعبر عن ذلك الذى يلى الله فى الرتبة والقيمة بـ « العقول » مرة « والملائكة » أو « عالم الأمر » أخرى ، وعن هذا الذى يبعد عن درجة الله والواجب بـ « عالم العناصر » مرة ، و « الأرض » أو « عالم الخلق » مرة أخرى .

وهذا الذى يصح أن نترقبه منه نجده قد ذكر منسوباً إليه فى كتابه - كما وجدناه مذكوراً عند أستاذه الفارابى قبله - ولكن نجده هنا أكثر وضوحاً مما عثرنا عليه هناك .

فابن سينا - كالفارابى - له نوعان من التعبير عن درجات الوجود المتفاوتة ، نوع يتصل بعبارات الدين وآخر ينتسب إلى المصطلحات الفلسفية .

والرسالة الثالثة من كتابه « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ٠٠٠ (١) تميل إلى التعبير الدينى ككتاب « فصوص الحكم » للفارابى ، وكتاب « النجاة » يميل إلى التعبير الفلسفى على نحو كتاب « عيون المسائل » لأستاذه المعلم الثانى .

والله ، وهو الواجب لذاته أيضاً ، فى نظر ابن سينا - كموفق بين الدين والفلسفة - لا بد أن يكون فاعلاً ومؤثراً فى غيره ، وغير الله هو الممكن الذى يتمثل فى عالم العقول والعناصر ، وذلك لأن الدين يوحى بنسبة الفاعلية والتأثير فى الكون إلى الله تعالى .

ولكن إذا روعيت وجهة الدين على هذا النحو ، فلا بد أيضاً - مراعاة للفلسفة - أن يتصور فى جانب الله أنه لا يصدر عنه العالمان بصفة واحدة ، عالماً العقول والعناصر ، ولا أفراد العالم الواحد منهما جملة لأن نقل « الواجب » إلى الله والتعبير به عنه ليس نقلاً لفظياً صرفاً مجرداً عما يحمله من مدلول ، يوضع بجانب التعبير الدينى بالله ، بل هذا النقل يستتبع معه ما لهذا الواجب فى الفلسفة من خصائص ، وهى خصائص تحول فى التصور الذهنى - على الأقل فى نظر القائلين بفكرة واجب الوجود - بين أن يتصور

العقل وقورع الكثرة عن « الواجب » دفعة واحدة وبين أن يحتفظ له بتلك الخصائص • وأخص خصائص الواجب البساطة في وحدته ، سواء في واقع الأمر أو التصور الذهني ، وفرض وقورع الكثرة عنه دفعة واحدة يقتضى أن يكون هناك تعدد في جانبه ولو بالاعتبار والجهة • فلا بد في تصور وجود المرتبة التالية له – وهى عقول الأفلاك – أن يتصورها الذهن على نحو : أن يوجد عنه منها عقل واحد بالذات ، وأن تكثر بالاعتبار ، ثفايا للكثرة ولو كانت اعتبارية في ناحية الواجب •

• تنبيه : مفهوم ان علة ما يجب عنها (١) غير مفهوم ان علة ما يجب عنها • (ب) وإذا كان الواجب يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ، مختلفتي الحقيقة :

— فاما أن يكونا من مقوماته •

— أو من لوازمه •

— أو بالتفريق — احدهما من مقوماته والاخرى من لوازمه •

فان فرضنا من لوازمه عاد الأمر جذعا ، فتنتهى هى إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين : اما للماهية ، واما لأنه موجود ، واما بالتفريق : احدهما للماهية والاخرى للوجود • فكل ما يلزم عنه اثنان معا ، ليس احدهما يتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة « (١) •

عالم الأفلاك :

ولجملة السماء محرك هو المحرك الأول ، وهو واحد • ولكل كرة من كرات السماء أو لكل فلك من أفلاكها محرك خاص غير مفارق له ، هو ما يسمى بنفس الفلك ، وله معشوق خاص مفارق له هو عقل الفلك • فعقول الأفلاك متعددة ، ونفوسها أيضا متعددة ، حسب عدد الأفلاك وما عرف منها ولكن محرك الكل واحد هو المحرك الأول •

• واثت تعلم ان جوهر هذا المحرك الأول واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الأول الذى لجملة السماء فوق واحد ، وان كان لكل كرة من

(١) الاشارات : ج ١ ص ٢٣٥ •

كرات السماء محرك قريب يخصصه ، ومشوق معشوق يخصصه - على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية ، فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة (العقول) . وغير المفارقة (النفوس) ، التي تخص واحدا ، واحدا منها ٠٠٠ والأشبه ، والأحق ، وجود مبدأ حركة لكل فلك له على أنه فيه ، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق ٠٠٠ ثم القياس - فضلا عن أنه كالم المعلم الأول والمشائين - يوجب هذا : فانه قد صح لنا أيضا بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوية كثيرة ، ومختلفة : في الجهة ، وفي السرعة ، والبطء . فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذي للآخر ، ومشوق غير الذي للآخر . والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء .

وقد بينا أن هذه المشوقات خيرات محضة ، مفارقة للمادة ، وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الأول ، فتتشترك لذلك في دوام الحركة واستمرارها « (١) » .

وكأنه في محيط الفلك هناك ثلاثة أمور : جرم الفلك أو جسمه ، ونفس الفلك وهي مصدر الحركة المباشرة لهذا الجرم في اتجاه خاص ، وعقل مفارق هو هدف هذه الحركة المباشرة أو هو المعشوق الخاص بـ « نفس » الفلك . ونفس الفلك وان كانت المصدر المباشر لتحريك جرمه ، الا أن عقله المفارق محرك له أيضا من حيث أنه الغاية الخاصة التي تنجذب نحوها نفس الفلك .

لكن لماذا لا يكون العقل المفارق الذي هو المعشوق الخاص للفلك محركا مباشرا لحركته دون حاجة الى مصدر آخر قريب منه يناط به تحريكه المباشر يسمى النفس ، وبذا يكتفى بعقل وجرم فقط لكل فلك ؟

ابن سينا - فوق التجائه في ذلك للمعلم الأول والمشائين - يعطل عدم الاكتفاء بالعقل المفارق ، والحاجة معه أيضا الى « نفس » لكل فلك ، بأن شأن العقل المفارق كلي ثابت . فارادته - لذلك - كلية، وتصوره كلي، ونسبة الأشطار المختلفة للحركة الصادرة عنه واحدة . ولكن لما كان لكل فلك في حركته اتجاه خاص به ، وجب أن يكون محركه المباشر ذا طابع جزئي وأن يكون تحريكه في اتجاه معين فحسب ، كما يجب أن يكون تصوره جزئيا ، وارادته

(١) النجاة : ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

وفق الاتجاه المعين فى تحريكه ووفق تصوره الجزئى . وصاحب هذه الخصائص هو ما يعرف بـ « نفس » الفلك .

« ونقول : انه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة (١) ٠٠٠ لأن الحركة ان كانت عن ارادة متجددة جزئية ، فان الارادة الكلية نسبته الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة ، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه (٢) ٠٠٠ فاذن على الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هى المبدأ القريب للحركة ، وان كنا لا نمنع أن يكون هناك ايضا قوة عقلية (جزئية) تنتقل هذا الانتقال الععلى بعد استناده الى شبه تخيل . واما القوة العقلية المجردة عن جميع اصناف التغير فتكون حاضره المعقول دائما ، ان كان معقولها كليا عن كلى أو كليا عن جزئى - على ما أوضحناه .

فاذا كان الأمر على هذا ، فالفلك متحرك بالنفس ، والنفس مبدأ حركته القريبة ، وتلك النفس متجددة الصورة والارادة ، وهى متوهمة أعمالها ادراك المتغيرات الجزئية ، وارادة الأمور الجزئية بأعيانها ، وهى كمال جسم الفلك وصورته . ولو كانت لا هكذا ، بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا ٠٠٠ لا يتغير ولا ينتقل ، ولا يخالطه ما بالقوة .

والمحرك القريب للفلك ان لم يكن عقلا ، فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك . فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية ، مجردة عن المادة ، لا تتحرك ولا بالعرض : واما النفس المحركة - كما تبين لك - جسمانية ، ومستحيلة متغيرة ، وليست مجردة عن المادة ، بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا ، الا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة . وبالجمله تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة ، وتخيلاتنا أو ما يشبه التخيلات حقيقة ، كالعقل الععلى فينا ٠٠٠ وبالجمله ادراكاتها بالجسم .

ولكن المحرك الأول (وهو العقل المفارق للفلك) له قوة غير مادية أصلا بوجه من الوجوه ، اذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه فى أن تحرك ، والا لاستحالت ولكانت مادية - كما بين هنا - فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر . وذلك الآخر (الذى هو النفس) محاول للحركة ، مريد

(٢) المصدر السابق : ص ٢٦٠ .

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٩ .

لها ، متغير بسببها ٠٠٠ والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف ، فهو الغاية والغرض الذي ينحو المحرك وهو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق (١) .

وقد كان بان أنه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يتوصل اليه البتة بالحركة ، بل شيئا مباينا ، وبان الآن أنه ليس جسما - إذ أن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها ، فيدخل في حركة الفلك معنى قسري، وقد قلنا ان مبدا هذه الحركة ليست طبيعة - فبقى أن الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الأفلاك وموادها وانفسها . ومحال أن يكون (التشبه) بالعنصریات وما يتولد عنها ، ولا اجسام ولا انفس غير هذه ٠٠٠ فبقى أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه . وتختلف الحركات واحوالها وجهاتها التي لها لأجل ذلك ، وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته . وتكون العلة الاولى (الواجب الذي لم يسبق بإمكان) متشوق الجميع بالاشتراك .

فهذا معنى قول القدماء : ان لكل محركا واحدا معشوقا، ولكل كرة محرك يخصها ، ومعشوق يخصها . فيكون اذن لكل فلك « نفس » محركا تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل (أى تصور للجزئيات ، واردة للجزئيات ، ويكون (أى الفلك) ما يعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه ، مبدا يشوقه الى التحريك . ويكون لكل فلك (ايضا) عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى انفسنا ، وأنه مثال كل عقل لنوع فعله ، فهو يتشبه به ٠٠٠

وكان عددها (عقول الأفلاك) عشرة بعد « الأول » :

— اولها المحرك الذي لا يتحرك : وتحريكه لكرة الجرم الأقصى .

— ثم الذي هو مثله ٠٠٠ لكرة الثوابت .

— ثم الذي هو مثله ٠٠ لكرة زحل .

وهكذا ٠٠٠ حتى ينتهى الى العقل الفائض على انفسنا ، وهو عقل العالم الأرضي ، ونسميه نحن الفعال .

(١) المصدر السابق : ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

وان لم يكن كذلك ، بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها
ولكل كوكب ، كانت هذه المفارقات أكثر عددا . وكانت على مذهب العلم
الأول قريبا من خمسين فما فوقها ٠٠٠ وأخرها العقل الفعال ٠٠٠ ، (١) .

فهنا ، فى عالم الأفلاك عبارات ، أو اصطلاحات أربعة :

« المحرك الأول » الذى لا يتحرك : وهو العقل الأول من سلسلة عقول
الأفلاك ، الناشئ مباشرة عن الواجب لذاته . وهو واحد بذاته غير متكرر
فيها ، وان تكرر بعد ذلك بالاعتبار . وهو المحرك العام لجملة السماء - وان
كان لكل فلك فى جملة السماء محرك خاص به - وهو المعشوق لجميع الأفلاك ،
وان كان لكل فلك معشوق خاص به ، هو عقله المفارق له .

و « عقل الفلك » : وهو القوة المحركة له على الدوام تحريكا غير مباشر ،
وهو مفارق له ، ومعشوق له ، وغاية له .

و « نفس الفلك » : وهى القوة المتصلة به والمحركة له تحريكا مباشرا
فى اتجاهه الخاص به . وحاجة الفلك مع هذه النفس الى عقل مفارق - هو
محرك له أيضا - لأجل دوام الحركة واستمرارها .

و « جرم الفلك » أو جسمه : وهو الجزء المادى ، الأثيرى ، فى الفلك .
وهو الذى يتحرك بناء على تحريك محركه القريب ، الذى هو النفس .

وهذه الاصطلاحات الأربعة تشير الى موجودات يمكن أن تدخل تحت
أنواع ثلاثة فى عالم السماء :

النوع العقلى : وهو نوع القوى المدبرة المفارقة ، بما فيها المحرك الأول ،
لأنه عقل أيضا .

والنوع النفسى : وهو نوع القوى المدبرة المتصلة بالأجسام الفلكية .

والنوع الجسمى : وهو النوع القابل للتدبير والتحريك .

وهذه الأنواع الثلاثة متفاوتة فى منزلة الكمال . أدخلها فيه : العقل ،
ثم النفس ، ثم الجسم .

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ولكن ، هل وجود هذه الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ضرورة من ضرورات العقل والمنطق ؟

وهل تفاوتها فى المنزلة من ضرورات العقل أيضا ؟

أم أن أصحاب التفلسف فى القديم القائلين بها ، لم يستطيعوا التخلص من الايمان بتنوعها وتفاوتها - كأثر باق فى نفوسهم من آثار عقيدتهم الشعبية الأولى ، فكان تفلسفهم لتبوير الايمان ، وتبرير تفاوتها أمام العقل الانسانى العام ؟

ان المحاولة الفلسفية لشرح هذه الأنواع وشرح صلاتها بعضها ببعض تنبىء عن تبرير لا شعورى لايمان بشئ معين فى الكون ، عرفه الانسان عن طريق دينى ، دون أن يدركه عن طريق العقل والمنطق من نفسه ابتداء . وما يذكر من عدد عقول الأفلاك ، ونفوسها ، وأجرامها ، ليس أيضا وليد المعرفة النظرية الانسانية البحتة ، بمقدار ما هو نتيجة لعقيدة دينية فى قوى الكون ، وان بدا ذلك فى صورة عقلية انسانية .

والفلاسفة الذين قالوا بالقوى الكونية السماوية - أو بعقول الأفلاك - لم يعنوا جميعا بربطها : فى نشأتها ووجودها وترتيبها واتجاهاتها ، بـ «موجود أول» ، أو بـ «علة أولى» . انما الذين عنوا بذلك : اما من يهمهم - من الوجهة الدينية أيضا - إبراز قوة واحدة كلية فى الكون كله هى الأولى فيه ، لها التأثير فى كائناته ، واليها وحدها يرجع وجود كل موجود فيه ، وهؤلاء هم القائلون باسناد الخلق والايجاد فى العالم الى الله . واما من يعنيتهم رؤية وحدة منسجمة بين موجودات الكون كله يتصل بعضها ببعض اتصال تدرج فى الكمال وتفاوت فى القيمة . والأولون هم رجال الأديان السماوية ، والآخرين هم اصحاب الأفلاطونية الحديثة .

ففكرة العقول فى أصلها شئ ، وربطها ببعضها وترتيبها وارجاعها جميعها فى نشأتها الى مصدر آخر وراءها شئ آخر . ومع ذلك ، اذا ذكرت هذه الفكرة عند فيلسوف دينى ، بدت عنده على أنها معالجة لها فى أصلها ولما طرأ عليها من تغيير . لكن لا يصح أن تفهم على أنها كانت أول الأمر ابتداء هكذا كما تبدوا عنده ، بل الأجدر أن يعتبر الحاصل لها تطورا لاحقا بها .

وابن سينا - فيما ذكر له من نصوص سابقة - حاول بأسلوب واضح تبرير وجود الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ، من وجهة العلم الأول والمشائين

من بعده • وفى موضع آخر حاول بيان نشأتها عن الموجد الأول أو العلة الأولى ، وهو الله تعالى أو واجب الوجود الذى لم يسبق بإمكان • وفى بيان نشأتها كان لابد له أن يراعى ما لخصائص الموجد الأول باعتبار كونه واجب الوجود لذاته ، لم يسبق وجوده بإمكان • وأخص هذه الخصائص وحدته المطلقة ، فى واقع الأمر التصور الذهنى معا •

ومراعاة هذه الخاصة فى جانب « الموجد الأول » توحى فى تصوير نشأة الأنواع الثلاثة عنه ، بأنها لا تنشأ عنه جميعها دفعة واحدة ، ولا نوع واحد منها كذلك بجملة مرة واحدة ، بل الذى ينشأ عنه مباشرة فرد واحد من نوع منها • وليس ذلك الفرد من أفراد نفوس الأفلاك ، ولا أفراد أجرامها ، بل من أفراد عقولها • أما أنه من العقول خاصة فلأن نوعها أشرف الأنواع الثلاثة ، لما لها من ميزة المفارقة والتجرد ، وبالتالي لما لها من صفات الأمر الكلى • وأما أنه فرد واحد بالذات ، فلأن تصور نشأة الكثرة عن واجب الوجود – ولو كانت كلها من نوع واحد – يتعارض مع تصور الوحدة المطلقة له ، إذ أن ذلك يفضى الى التعدد ، ولو بالاعتبار والجهة •

ولأن هناك نوعين آخرين من الأنواع الثلاثة لموجودات السماء : نوع نفوس الأفلاك ، ونوع أجرامها ، ولا يصح فى التصور الفلسفى القديم نشأة أفرادها مباشرة عن الموجد الأول – لما فى هذه الأفراد من نقص ، وإن اختلفت درجته باختلاف النوعين ، واختلف سببه كذلك – اضطر الفلاسفة القائلون بنشأة الموجودات السماوية •• أن يتصوروا وجود نفوس الأفلاك وأجرامها عن أول موجود مباشر صدر عن الموجد الأول ، وهو عقل ، كما سبق •

الموجود الأول اذن : عقل ، وواحد بالذات • وهو « المبدع » والمحرك لما بعده من موجودات السماء ، وكما يلقب بالموجود الأول يلقب بالمبدع الأول والمحرك الأول • وكونه واحدا بالذات اقتضته الوحدة المطلقة لواجب الوجود لذاته • وكونه عقلا – دون أن يكون نفسا أو جرما اقتضاه الكمال المطلق لواجب الوجود أيضا ، لأن العقل – فى التصور الفلسفى القديم – أشرف أنواع الموجودات السماوية الثلاثة ، فنوعه لذلك هو الأليق بالاتصال المباشر بذات الواجب •

ولأن وجود النوعين الآخرين – وهما فوق واحد بالذات ، أى فيهما كثرة – مرتبط بوجود العقل الأول ، كان لابد أن يتصور الذهن فى هذا العقل الأول كثرة أيضا ، لأن صدور الكثرة يستلزم كثرة تنشأ عنه(١) .

ولكن كيف يجمع بين وحدة له بمقتضى نشأته هو عن الموجد الأول ، وبين كثرة فيه بمقتضى صدور كثرة عنه ، التى هى : «نفس» الفلك و «جرمه» ؟

والتصور الفلسفى القديم ان اشكل على نفسه بذلك ، كان يطمئن فى الاجابة عن هذا الاشكال بأن ٠٠ وحدة العقل ذاتية ، اما كثرته فاعتبارية .

نشأة العقول :

فالموجد الأول ، الواحد وحدة مطلقة ، نشأ عنه عقل واحد بالذات ، متكرر بالاعتبار . وعن هذا العقل نشأ فرد من افراد كل دوع من انواع الموجودات السماوية الثلاثة : نشأ عنه « عقل » الفلك ، و « نفسه » ، و « جرمه » .

وعن العقل الثانى – الذى صاحبه فى الصدور نفس الفلك وجرمه – نشأ كذلك ثلاثة افراد تمثل الأنواع الثلاثة : عقل ، ونفس ، وجرم .

وهكذا ٠٠٠ الى أن يصل التدرج والصدور الى عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه . وبهذه الافراد الثلاثة التى للقمر يتم عالم الأفلاك ، ويبتدى عالم العناصر . ولكن دون أن تكون هناك فجوة بين العالمين ، اذ أن العقل المفارق المعشوق لفلك القمر (لنفسه وجرمه) هو المتولى تدبير العقل الانسانى فى العالم الأرضى ، وهو لهذا – بالنسبة لعقل الانسان – يأخذ صفة « الفعال » كما يأخذ عقل الانسان صفة « المستفاد » .

والكيفية التى صدر بها العقل الأول عن الموجد الأول ، هى بعينها التى يصدر بها العقل الثانى (الفارق) ، ونفس الفلك وجرمه ، عن العقل الأول . وهى بعينها التى يصدر بها العقل الثالث (المفارق) ، ونفس فلك آخر وجرمه ، عن العقل الثانى ، وهكذا ٠٠٠ حتى العقل (المفارق) الأخير ، وهو عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه .

(١) هكذا كان التصور الفلسفى القديم .

وهذه الكيفية التي تتمثل في العلم والعقل :

فعلم الموجد الأول ، وهو الله أو الواجب لذاته ، ينشأ عنه العقل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه .

أما علم العقل الأول فمتعدد ، هو نوعان : علمه لموجده ، وعلمه لنفسه ، وعن هذا التعدد فيه نشأ عنه متعدد : عقل ثان ، ونفس ، وجرم ، وعن أشرف العلمين فيه نشأ أشرف الموجودات عنه ، وعلمه بالموجد الأول أشرف من علمه بنفسه ، ولذا كان سبب صدور العقل الثاني عنه . بينما علمه بذاته كان سبب صدور نفس الفلك ، وجرمه .

وبالتالي تلاحظ ذات العقل باعتبارين : باعتبار كونها في نفسها ممكنة الوجود ، وباعتبار كونها بنسبتها إلى الموجد الأول واجبة الوجود . واحد الاعتبارين أشرف من الآخر . ولهذه المغايرة كان علم العقل بنفسه من حيث الأول سببا في صدور جرم الفلك عنه ، بينما كان علمه بنفسه من حيث الاعتبار الثاني السبب في أن تصدر عنه نفس الفلك .

وهكذا ، ثلاث جهات مختلفة في الأفضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة أمور مختلفة في الشرف والرتبة أيضا :

فالعلم بالموجد الأول : وهو أشرف أنواع علم العقل ، ينشأ عنه عقل مفارق آخر ، هو أشرف الموجودات الصادرة عنه .

وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة : أضعف مراتب علمه ، وينشأ عنه جرم الفلك ، الذي هو أضعف الموجودات الصادرة عنه ، وأقلها في الدرجة .

وبين هذا وذاك في الرتبة علم العقل بنفسه من حيث كونه واجب الوجود عن موجده الأول : وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه في منزلة الموجودات الصادرة ، وهو نفس الفلك .

وعلى هذا النحو تذكر الكيفية في نشأة كل عقل مفارق لفلك ، ونشأة نفسه وجرمه ، عن عقل مفارق سابق عليه . وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق لا يخرج الموجد الأول عن كونه موجدا للكل ، ومؤثرا في الجميع .

• • • فتعقله (أي الموجد الأول) علة للوجود على ما يعقله .

وجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره .

وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته .

ولأن كون ما تكون عن الأول انما هو على سبيل اللزوم - اذ صبح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته - فلا يجوز أن يكون أول الموجودات ، وهى المبدعات ، كثيرة : لا بالعدد ، ولا بالانقسام الى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر . والجهة والحكم الذى فى ذاته ، الذى منه يلزم هذا الشيء ، ليست الجهة والحكم الذى يلزم عنه لا هذا الشيء ، بل غيره . فان لزم منه شيان متباينان بالقوام ، أو شيان متباينان يكون منهما شيء واحد ، مثل مادة وصورة لزوما معا ، فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته . وتلك الجهتان اذا كانتا لا فى ذاته ، بل لازمتين لذاته . فالسؤال فى لزومها ثابت حتى يكونا فى ذاته ، فيكون ذاته منقسما بالمعنى ، وقد منعنا هذا قبل ، وبيننا فساداه .

فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة (أى مجردة) . فليس شيء من الأجسام ، ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام ، معلولا قريبا منه ، بل المعلول الأول عقل محض (مفارق) ، لأنه صورة لا فى مادة . وهو أول العقول المفارقة التى عدناها ، ويشبه أن يكون هو البسدا المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق .

فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول (وهو أول الموجودات عن العلة الأولى الواجبة الوجود لذاتها) صورة مادية ، ولا ألا يكون مادة اظهر . . . فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية اصلا ، بل عقلا (محضا) .

وانت تعلم أن ههنا نفوسا وعقولا مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق . لكنك تعلم أن فى جملة الموجودات عن الأول أجساما - اذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود فى حد نفسه وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل الى أن تكون عن الأول بغير واسطة ، فهى كائنة عنه بواسطة . وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة ، فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد ، فبالحرى أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنيانية يجب أن تكون

ففيها ضرورة ، أو (بسبب) كثرة كيف كانت ، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما أقول :

ان المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبـ « الأول » واجب الوجود ، وهو يعقل ذاته ويعقل « الأول » ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة :

- معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها
- وعقله وجوب وجوده من « الأول » المعلول بذاته
- وعقله « الأول »

وليست الكثرة له عن الأول : فان امكان وجوده امر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في أول وجوده وداخله في مبدأ قوامه ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ، ويكون ذلك أيضا واحدا ، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء ، فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته ... فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الأولى ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها الا واحدا ، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم ، ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط .

وقد بان لنا — فيما سلف — أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست إذن موجودة معا عن الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل ، وعقل ...

ولأن تحت كل عقل (مفارق) فلكا بمادته (جسمه) ، وصورته — التي هي النفس ، وعقلادونه ، فتحت كل عقل (مفارق) ثلاثة أشياء في الوجود ... فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع ، لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون إذن :

— العقل الأول يلزم عنه — بما يعقل « الأول » ... وجود عقل (مفارق) تحته .

— وبما يعقل ذاته ... وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهي النفس .

– وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته ٠٠٠
وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه ، وهو
الامر المشابك للقوة ٠

فبما يعقل « الأول » يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه (تلزم)
الكثرة الاولى بجزاياها ، اعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة
أو بمشاركتها ٠٠٠

وكذا الحال فى عقل عقل ، وفلك فلك ٠٠ حتى ينتهى الى العقل الفعال
الذى يدير انفسنا ٠٠٠ ، (١) ٠

ويذكر ابن سينا هذا المعنى – وهو ضرورة أن يكون الوجود الأول بعد
واجب الوجود لذاته عقلا مفارقا ، وواحدا بالذات – مركزا فى نص آخر له
فى كتابه « الاشارات » ، ومع تركيزه لا يخالطه لبس ولا غموض يقول :

« هداية وتحصيل : فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه
ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر فى جنس ولا نوع ،
فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت أيضا
أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هى من هذه الكثرة ٠
وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبداً لاثنتين دما الا بتوسط
أحدهما ، ولا مبداً للجسم لا بتوسط ، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه
جوهرها واحدا من هذه الجواهر العقلية ، وأن تكون الجواهر العقلية الأخرى
بتوسط ذلك الواحد ، والسماويات (الأفلاك) بتوسط العقلات » (٢) ٠

واذا كان صدور الأفلاك ، بما لها من عقول ونفوس واجرام ، عن
الموجد الأول على نحو ما ذكر : أول عقل لأقصى فلك نشأ وحده مباشرة عن
الموجد الأول ، ثم بتوسط هذا العقل نشأ عقل ثان وفلك آخر ، ثم بتوسط
العقل الثانى نشأ عقل ثالث وفلك آخر ، ثم بتوسط العقل الثانى نشأ عقل
ثالث وفلك ثان ٠٠٠ الخ ، فعالم العقول جملة هو الواسطة فى نشأة العالم
الأرضى عن الموجد الأول ، كما أن العقل الأول من العقول هو وحده الواسطة
الأولى وعلى سبيل الحقيقة بين العالم كله الممثل للكثرة والقائم عليها ، وبين
الموجد الأول الواحد وحدة مطلقة ومن كل وجه ٠

(١) « النجاة » : ص ٢٧٥ : ٢٧٨ ٠ (٢) ج : ص ٤٣ ٠

« ومما لا شك فيه ان ههنا - فى العالم الأرضى - عقولا بسيطة مفارقة .

وتحدث مع حدوث أبدان الناس ، ولا تفسد ، بل تبقى .

وليست صادرة عن العلة الأولى (مباشرة) لأنها كثيرة مع وحدة النوع ، ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة ، لهذا المعنى : وهو ان الكثرة فى عدد المعلولات القريبة محال ٠٠ فهى اذن معلولات « الأول » بـتوسط ٠٠

فيجب اذن ، ان يكون المعلول الأول عقلا (مفارقا) ، واحدا بالذات ، ولا يجوز أيضا ان يكون عنه (عن المعلول الأول) كثرة متفقة النوع : وذلك لأن المعانى المتكررة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه ٠٠٠ ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضى الآخر فى النوع ، فلم يزل كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى ، وان كانت متفقة الحقائق فيماذا تخالفت وتكررت ، ولا انقسام بمادة هناك ؟

فاذن المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة الـمختلفة النوع . فليست هذه الأنفس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة . وكذلك عن كل معلول أول عال ٠٠٠ حتى ينتهى الى معلول يكون عنه كون الاسطقات القابلة للكون والفساد ، المتكررة بالعدد والنوع معا ، فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدءا واحد بالذات . وهذا بعد استتمام السماويات كلها ، فيلزم عقل بعد عقل ٠٠ حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتكون الاسطقات وتتهيا لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير ، فانه اذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب ان يكون فى القابل ضرورة ٠٠ (١) .



وحاصل ما تقدم ان تصوير نشأة العالم السماوى - وتصوره أيضا - عن « الأول » الواحد وحدة مطلقة ، قام :

على فرض ان هناك فى عالم السماء انواعا ثلاثة من الموجودات ، مختلفة فى الذات والقيمة ، وموزعة الى : عقل ، ونفس ، وجسم . وربما كان للعقيدة الدينية اثر فى التنوع ، واثـر كذلك فى اختلاف القيم .

(١) « النجاة » : ص ٢٧٩ - ٢٨٠ -

وعلى أن العقل الانساني - فى التفلسف الاغريقى القديم - لا يتصور
نشأة الكثرة المختلفة فى الحقيقة ، والقيمة ، دفعة واحدة عن الواحد وحدة
مطلقة .

واذا كان العقل هو صاحب الأثر الأقوى فى العالم السماوى ، وصاحب
المرتبة العليا بعد الموجد الأول فى الشرف والأفضلية ، فهو أيضا الواسطة
فى نقل تأثير الموجد الأول الى العالم الأرضى . وهكذا : نجد الله أو واجب
الوجود هو الفاعل فى الكل ، اما عن طريق مباشر على نحو ايجاده للعقل
الأول ، أو غير مباشر على نحو ايجاده للموجودات الأخرى ، سماوية أو
أرضية .

وابن سينا ان شارك الفارابى فى تصوير نشأة العالم السماوى عن الله
الواجب الوجود ، يجعل العقل الأول الصلة المباشرة بينهما ، وشاركه كذلك
فى تصوير وجود العالم الأرضى عنه أيضا لكن بتوسط العقول المفارقة جملة ،
فانه يمتاز عنه بالتعليل فى التصوير ، ويعرضه للفكرة فى أساليب مختلفة .
ووضع نصوصه هنا أمام نصوص الفارابى فى كتابه « عيون المسائل » (١)
كاف فى وضوح الفرق بين تصوير كل منهما ، وعرضهما للفكرة الواحدة .

والى هنا حاول ابن سينا أن يجيب على هذه الأسئلة :

لماذا كان أول الموجودات عن الله الواجب الوجود واحدا بالذات ،
أو لماذا لا توجد عنه الكثرة دفعة واحدة (٢) ؟

ولماذا كان أول الموجودات عنه عقلا (مفارقا) ، ولم يكن نفسا ، أو
جرما (٣) ؟

وكيف يتكثر العقل الأول بالاعتبار ، مع أنه واحد بالذات (٤) ؟

وكيف كانت هذه الكثرة الاعتبارية فى الذهن سببا فى وجود الكثرة
الحقيقية فى الوجود (٥) ؟

(١) صفحة ٦٨ - ٦٩ .

(٢) يراجع أيضا « النجاة » : ص ٢٧٥ ، ٢٧٧ .

(٣) يراجع المصدر السابق كذلك ، ص ٢٧٥ .

(٤) يراجع المصدر السابق فى ص ٢٧٦ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ .

وإذا تحدث ابن سينا حتى الآن عن موجودات السماء باسم الأفلاك ،
وما لها من عقول مفارقة ونفوس وأجرام ، وجارى بذلك مصطلحات الفلسفة ،
فانه فى موضع آخر يحاول أن يبين أن هذه الأفلاك تتفق مع « الملائكة »
فى لسان الشرع ، سواء فى الطبيعة ، أو المهمة والغاية :

ففى « رسالة الحدود » يقول فى حد الملك :

« هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلى غير مائت ، وهو واسطة
بين البارى عز وجل والأجسام الأرضية ، فمنه عقلى ، ومنه نفسى ، ومنه
جسمى » (١) .

ويقول فى رسالة اثبات النبوة :

« ثم بينوا (أى الحكماء المتشرعون) أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد
الدهر . وقد ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء قطعاً ، لا يموتون ، كالإنسان
الذى يموت . فإذا قيل أن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت ، والحي الناطق غير
الميت يسمى ملكاً ، فالأفلاك تسمى ملائكة » (٢) .

وعلى كل حال ، فقد التزم ابن سينا القول بالوساطة بين الموجد الأول
الواحد من كل وجه وبين ما عداه المتكثر الناشئ عنه ، توفيقاً منه بين الفلسفة
والدين :

رأى الفلسفة : فى حرصها على كون الواجب لذاته - وهو الذى جعل
فى الدين الموجد الأول - واحداً من جميع جهاته ، أى واحداً فى الواقع
والتصور .

ورأى الدين : فى ربط العالم بهذا الواجب لذاته ، على نحو أن أفراد
العالم ، وهى كثيرة كثيرة لا نهاية لها ، صادرة عن الواجب بفعل وإيجاد منه .

اذ لو روعيت الفلسفة وحدها لما تحتم القول بصدور شئ عن الواجب
لذاته ، لأن التزام ذلك يؤدى اذا كانت هناك كثرة صدرت عنه الى مخالفة
بعض خصائص الواجب ، وهو الوحدة المطلقة له . كما أن رعاية الدين

(١) كتاب « رسائل فى الحكمة والطبيعات » : ص ٨٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٨ .

وحده كانت لا تتطلب التشدد فى معنى الوحدة لله على النحو الذى أرادته الفلسفة ، وهو أنه واحد فى الواقع والتصور الذهنى ، مادام يؤمن المدين على أن الله واحد لا شريك له فى ايجاد الكون كله .

وابن سينا فى الوساطة لم يخرج بها عن الهدف الذى اتجه اليه الفارابى قبله ، وهو محاولة حل المشكل الناشئ عن نقل « الواجب بذاته » من الفكر الاغريقى مع ما له من خصائص وصفات الى الله الموجد ، والفاعل فى الدين . ذلك المشكل الذى يتلخص فى كيف : يلتقى موجود من الزم لوازمه الوحدة من كل وجه التى تضار لو تصور الذهن صدور كثرة عنه ، مع موجود آخر من اخص خصائصه الفعل والايجاد لما سواه الكثير ، كثرة لا تحد .

ولكن ، هل لنا أن نقطع بأن كلا من الفارابى وابن سينا لم يسبق باثارة هذا المشكل ، وبالتالي لم يسبقا بمحاولة عقلية فيه على نحو ما وجد عندهما؟ أم أن عملية التوفيق بين الدين والفلسفة – وقد سبقا بها قطعا فى تفلسف اليهود والمسيحيين – لا بد أن توحى بمثل هذا المشكل وبمحاولة عقلية لحله ؟

معرفة الوجود فى نظر ابن سينا :

والآن اذا اردنا أن نتعرف رأى ابن سينا فى معرفة الوجود وفى وسيلة ادراكه ، وقيمة وسائل معرفته ان تعددت ، وجدنا أن ما ينسب اليه الآن فى كتبه فى هذا الشأن لا يخرج فى حقيقته عما عرف للفارابى قبله ، وما عرف لفلاسفة الاغريق ، وأخيرا عما أوصت وتوصى به طبيعة الأديان كذلك .

فالوجود – استخلاصا من كلام ابن سينا – كما ينقسم الى واجب وممكن، يجوز أن ينقسم أيضا الى مجرد عن المادة والى متصل بها . والمجرد عن المادة هو ما يعرف بالفعل أو « المجرّد » ، وعالمه هو ما يعرف بعالم العقول أو المجردات . والمتصل بالمادة هو ما يعرف بالمادى أو المحسوس ، وعالمه هو ما يعرف بعالم المادة أو العالم المحسوس .

ووسيلة ادراك الوجود كله يجب أن تكون كذلك متنوعة ، تبعا لتنوع الوجود نفسه الى واجب وممكن ، أو مجرد عن المادة ومتصل بها .

فالانسان – فى نظر ابن سينا – كمدرّك للوجود ، أو كمحاول لادراكه يتوسل بـ « عقله » لمعرفة عالم العقول أو المجردات ، ويتوسل بـ « حسه »

للقوف على عالم المادة ، أو العالم المحسوس • وهو إذ يتوسل بأحدى
الوسيلتين لمعرفة الوجود ، المجرّد عن المادة منه ، والمختلط بها فيه ، يفعل
ما تملّيه الطبيعة الانسانية وطبيعة الوجود ذاتها : فالانسجام لا يتم بين الوسيلة
وهدفها ، أو بعبارة أخرى لا توصل الوسيلة الى هدفها الا اذا كانت من جنسه •
والعقل الانساني من طبيعة عالم العقول ، وحواس الانسان من جنس عالم
المادة • ويتعين اذن كى يقف الانسان على نوعى الوجود ، العقلى والمادى ،
أن يضطر فى سبيل وقوفه عليهما أن يوجه من طبيعته الخاصة لكل من النوعين
ما يناسبه ، على نحو ما ذكر •

وابن سينا - كالفارابى - لم يضع الوجود كله ولا أنواعه المتعددة فى
مرتبة واحدة ، بل جعل أساس تنوعه وتعددته اختلافه فى المرتبة والقيمة :
فعالم العقول ان كان فى الجملة أفضل من عالم المادة والحس ، فالموجود
الاول أفضل العقول أو المجرّدات كلها ، وبالتالي أفضل الوجود كله : عقلية
ومادية ، وسماوية وأرضية • ولأن الموجود الأول أفضل الموجودات على
الاطلاق ، فالذى من هذه الموجودات يقرب من ذاته يكون أفضل من غيره
منها ، والذى يبعد عنه يكون أقل من الدرجة ، كثيرا أو قليلا ، منه طبعا ،
وكذا مما يليه •

» ويجب أن نعلم أن الوجود اذا ابتداء من عند الاول ، لم يزل كل تال
منه اذن مرتبة من الاول ، ولا يزال ينحط درجات :

فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية : المجرّدات التى تسمى عقولا •

ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا : وهى الملائكة العملية •

ثم مراتب الأجرام السماوية : وبعضها اشرف من بعض ، الى أن تبلغ
آخرها •

ثم من بعدها بيتدىء وجود المادة القابلة للمصور الكائنة الفاسدة ،
فتلبس أول شيء صورة العناصر ، ثم تتدرج يسيرا يسيرا ، فيكون أول الوجود
فيها أخس وأرذل مرتبة من الذى يتلوه ، فيكون أخس ما فيه :

• المادة (المطلقة)

• ثم العناصر

• ثم المركبات الجمادية

• ثم الناميات

- ويعدّها الحيوانات
- وأفضلها الإنسان

وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ، ومحصولا للأخلاق ،
التي تكون فضائل علمية •

وأفضل هؤلاء هو المستعد لمراقبة النبوة ، (١) •

وابن سينا هنا في ترتيب الوجود جعله تقاؤوليا في عالم العقول ،
وتصاعديا في عالم المادة • أي أنه في عالم العقول ابتداء من الأكمل إلى
الادنى في الكمال فيه ، وفي عالم المادة ابتداء من الادنى إلى الأكمل فيه •
وعلى كل حال نظر إلى الوجود نظرة مختلفة ، ورتبه إلى درجات في المنزلة ،
بعد ما نوعه إلى أنواع متعددة •

واختلاف الوجود عنده في الدرجة والقيمة - بعد تنوعه إلى أنواع ،
أو بناء على تنوعه إلى أنواع - تبعه اختلاف وسيلة ادراكه في المنزلة
والتقدير

فالعقل الانساني ، لأنه وسيلة ادراك العالم المتميز في الجملة من
الوجود ، وهو عالم العقول أو المجردات ، أشرف وأدخل في القيمة من الحس
الذي هو وسيلة معرفة العالم الخسيس في الجملة من الوجود ، وهو عالم
المحسوس ، والمعرفة العقلية أفضل من المعرفة الحسية • وصاحب المعرفة
العقلية من الناس يتميز في الرتبة عن صاحب الضرب الثاني من المعرفة ،
وحظه في اللذة والكمال والسعادة أبلغ منه •

« تنبيه : كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك ، وهو بالقياس
إليه خير • ثم لا شك في أن الكمالات وادراكاتها متفاوتة : فكمال الشهوة
مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلوة مأخوذة عن مادتها ، وبو وقع
مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة • وكذلك اللموس والمشعوم
ونحوهما • وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية
شعور باذى يحصل في الغضوب عليه • وكمال الهم التكيف بهيئة ما يرجوه
أو ما يذكره وعلى هذا سائر القوى •

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٩ •

وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه بيهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه - مجردا عن الشوب - مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، ثم بعد ذلك ، تمثلا لا يمايز الذات ، فهذا الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل • وما سلف فهو الكمال الحيوانى •

والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب ، والحسى شوب كله • وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى ، و (تفاصيل) الحسية محصورة قلة ، وان كثرت فبالأشد والاضعف •

ومعلوم أن نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك ، والادراك الى الادراك : فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الأول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة ، وكذلك نسبة الادراكين « (١) » •

وابن سينا يردد هذا المعنى فى عبارة أخرى ، ربما كانت أوضح وأبين ، فى قوله :

« ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة « الكل » والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدأ من مبدأ الكل • سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة (العقول) ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان (النفوس) • ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك • حتى تستوى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحددا به ، ومنقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطا فى سلكه ، وصائرا من جوهره •

وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجودا ودواما ولذة وسعادة ، بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية ، وأعلى من الكمالات الجسمية ، بل لا مناسبة بينهما فى الشرف والكمال « (٢) » •

« ••• •• » وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذى فى مثله تقع الشقاوة ، وفى تعديده

(١) كتاب « الاشارات » : ج ٢ ص ٩٦ •

(٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٢ •

وجوازه ترجى السعادة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصا الا بالتقريب وأظن أن ذلك :

أن يتصور الانسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا ، ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ، ويتقرر عنده هيئة « الكل » ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن « الذات » المتقدمة لـ « الكل » أى وجود يخصها ، وأية وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ، ولا تغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الموجودات اليها .

ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا ، وكأنه ليس يتبرا الانسان عن هذا العالم وعلاقته الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم (العلى) فصار له شوق الى ما هناك ، وعشق لما هناك . يصدده عن الالتفات الى ما خلفه جملة (١) .

فموضوع المعرفة عند ابن سينا ، اذن هو السبب فى اختلاف قيمة وسائلها ، واختلاف قيمة المعرفة أيضا . ولا يبدو عنده أن الوسيلة نفسها تمنح المعرفة قيمتها : فعالم العقول لأنه شريف وكامل . أضفى على العقل الانسانى ، الذى هو وسيلة ادراكه ، قيمة أرفع من قيمة الحواس وليس العكس . وهو : أن العقل لأنه يتجه بعمله نحو العالم العلى أو المجرى أو لأنه يختص بادراك هذا العالم العلى ، يهب هذا العالم قيمة أرفع من قيمة عالم الحس والمادة .

وكذلك كان عند ابن سينا موضوع المعرفة نفسه – وليست وسيلتها من عقل أو حس – هو السبب فى تمييز الناس بعضهم عن بعض ، وفى اختلاف قيمهم ومنازلهم ، واختلاف حظهم فى الكمال والسعادة : فمنزلة العارف بالعالم المجرى أرفع ، وحظه فى الكمال والسعادة أكثر ، من منزلة العارف بالعالم الحسى ومن حظه . والذى يعرف الله – كما يرى ابن سينا – على الوجه الذى حددته فكرة واجب الوجود ، ويقف على نظام « الكل » كما تشرحه نظرية الصدور وتدرج الموجودات بعضها عن بعض : من المجرى الى المادى

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

المحسوس ، أعلى قيمة ، وأوفى حظا وأحسن بهجة ، من ذلك الذى لم يدركه الله ولم يقف على الكل ، على هذا الوجه الفلسفى الخاص •

وجعل موضوع المعرفة ، لا وسيلتها ، الفاصل فى قيمة المعرفة هو من النقط الرئيسية التى تميز الفلسفة القدامى وفلسفة القرون الوسطى من جانب ، وفلسفة عصر النهضة والمحدثين من جانب آخر • وأغلب الظن أن طبيعة الدين ، كما سبق (١) أن ذكرنا ، هى التى حددت للقدامى – وربما من طريق غير مباشر – ومتفلسفى القرون الوسطى ، مقياس القيم للوجود وكائناته ، وبالتالي معرفته ووسائل ادراكه •

والى هنا نجد ابن سينا فى شرحه لمعرفة الوجود لم يتجاوز دائرة الطبيعة ولا دائرة الانسان فى شرح ادراك الانسان للعالم ، ووقعه على الوجود كله • فرغم أنه ينظر الى هذا الوجود على أنه يتنوع الى مجرد ومادى ، أى الى عالم الانسان وعالم ما فوقه ، جعل معرفته كله ما بدا منه وما خفى من اختصاص الانسان وفى حدود استطاعته ، ولم يعلق ادراكه اياه على قوة أخرى فوق استطاعته الانسانية الذاتية •

ولكن يبقى ابن سينا فى دائرة هذا الشرح للمعرفة ووسائلها ؟؟

ان ابن سينا لم يكن فيلسوفا فحسب ، بل كان مع تفلسفه – ان لم يكن قبل ذلك – من المدافعين عن العقيدة الدينية • واذن لابد أن يتجاوز الدائرة السابقة وهى دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا ، وحتى لو لم يعلن تمسكه بالدين عن طريق عمله العقلى ، وهو توفيقه بين الدين والفلسفة ، كان لابد أن يتجاوز هذه الدائرة ، ويذهب باستقلال الانسان فى معرفته للوجود كله ، ويربطه فى معرفته اياه بقوة أخرى فوقه ، وهى قوة السماء •

ذلك أن طبيعة التفلسف فى عصره – وهى متصلة بطبيعة تفلسف القدامى فى العصر الاغريقى – كانت توحى حتما بهذا الربط ، فالانسان المتفلسف منذ عصر الاغريق الى عصر النهضة ، رغم أنه يدعى – وبالأخص أيام النهيلبيين – التخلّى فى تفلسفه وفى عمله العقلى عن مؤثرات الدين ، لم يتخل فعلا عنه فى تفلسفه ، ولم يزل الدين هو الموجه الاول له فى عمله العقلى ، اما عن طريق مباشر ، أو غير مباشر •

(١) راجع ص ٢٢٠ ، ٢٢١ : الكتاب الثانى من « الجانب الايمى » •

والدين اذن كان له تأثير على الانسان ، فأوضح مظهر لهذا التأثير هو اعتقاده عدم استقلال الانسان فى الكون : ان فى حركته فيه ، أو فى وقوفه عليه ، وذلك نتيجة اعترافه بقوة أخرى فوقه تفوق قوته الشخصية • ومدى تفوق القوى الأخرى على قوة الانسان يختلف باختلاف الأديان والعقائد ، وباختلاف ايمان التابعين بما جاء فيها ، خاصة بالمعبود وينفذه •

ومن هنا وصف بعض مؤرخى الفلسفة ، وهم بعيدو النظر فى ذلك ، « فلسفة ما قبل عصر النهضة » بأنها تحاول مزج المنطق بالدين ، ومزج الطبيعة بما بعدها ، ومزج ما للانسان بما لمعبوده • ولأنها حاولت ذلك قالت بأدنى فى الوجود وأعلى فيه ، وحاولت أن توجد صلة بين الأعلى والأدنى ، وأن تنقل الانسان فى نظرتة من الأدنى الى اجتلاء محاسن الأعلى ، وجعلت من الصلة بين الأعلى والأدنى سلما تهبط عليه الموجودات عند خلقها ، وترقى عليه من جديد عند عودتها الى بارئها • واتخذت من بعض المخلوقات - وهم الملائكة ، أو عقول الأفلاك - وسطاء ينقلون اثر الله أو العلة الأولى لباقي الموجودات ، كما يكونون وسطاء فى تقريب الانسان - من بينها على الأخص - الى موجدته وموجد الكون كله ، عن طريق العمل الصالح والرياضة النفسية •

ولم يشذ ابن سينا فعلا عن طابع التفلسف الذى كان فى وقته ، والذى وجد قبل وقته ، عندما شرح معرفة الانسان للوجود : فحد من جديد استقلال الانسان فى معرفته للوجود ، وجعل فيها فراغا تشغله القوة التى تفوقه فى الكون ، وحول من القوة الانسانية الذاتية ، التى كانت الى الآن ايجابية وفاعلة ، جانبا سلبيا يقبل اثر غيره ، وينتقش عليه صنيع من يفضله فى هذا الوجود •

« ... فبقى أن ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات - إذ هو جوهر عقلى بالفعل - اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة • وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت (نفوسنا) هذا الاتصال » (١) •

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٥٨ •

« اشارة : ولنفسك ان تنتقش ذلك العالم (العقلى) بحسب الاستعداد وزوال الحائل ، وقد علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش من عالمه ٠٠٠ ، (١) .

وابن سينا وان لم يبلغ فى نصه هذا من التفصيل فى التعبير عن الفكرة مبلغ الفارابى فى نصه عليها ، الذى رويناه عنه فيما مضى (٢) ، لا يخرج عن فكرة الفارابى فى اساسها ، شأنهما فى كل فكرة ارتضيها عن الاغريق ، وحاولا التوفيق بينها وبين الاسلام .

وهكذا شأنهما : فى الوجود فى تقسيمه وتنوعه ، وفى اختلاف قيم انواعه ، واختلاف وسائل ادراكه ، وفى ربط هذه الأمور كلها بعضها ببعض .

وهكذا شأنهما : فى طريقة التفلسف فى معالجة الوجود ، ومنهج التوفيق بين آراء الاغريق فيه وبين آراء الاسلام التى جاء بها فى شأنه .

كل هذا وغيره لا يختلف فيه الكندى عن الفارابى ، ولا الفارابى عن ابن سينا ، الا فى طريقة التعبير والتصوير . ولعل ما نعبّر عنه هنا بالاختلاف فى التعبير والتصوير هو ما يرمى اليه الشهرستاني ، فى تمييزه ابن سينا عن غيره من فلاسفة المسلمين الأرسطيين ، بقوله :

« ٠٠٠ وانما علامة القوم ورئيسهم أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ٠٠٠ قد سلكوا فى كلامهم طريقة أرسطوطاليس فى جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى افلاطون والمتقدمين .

ولما كانت طريقة ابن سينا أدق ، ونظرة فى الحقائق أغوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه على ايجاز واختصار ، كأنها عيون كلامه ومتون مراميه ، وأعرضت عن نقل طرق الباقين ٠٠٠ وكل الصيد فى جوف الفرا » (٣) .

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٢٠ .

(٢) ص ٢٦٧ وما بعدها من الكتاب الثانى من (الجانب الالهى) .

(٣) كتاب « الملل والنحل » : ج ٤ ، ص ١٨ (طبعة صبيح) .

واذا كنا حتى الآن فى عرضنا لفكرة الوجود عند فلاسفة المسلمين ،
اصحاب الاتجاه الأرسطى ، تناولناها عند أشهرهم واحدا واحدا :
فتناولناها عند الكندى والفارابى وابن سينا ، رغبة فى أن يكون الحكم
باتفاقهم فى الرأى ، واختلافهم فى صياغته والتعبير عنه ، قائما على أساس
واضح ومقدمات معروفة غير مجملة ، فانا فى الحديث فيما سيأتى عن موقفهم
من فكرة واجب الوجود سنكتفى بعرض موقفهم دفعة واحدة ، دون تكراره
باتباع ذكره عند كل واحد منهم - على نحو ما أسلفنا فى فكرة الوجود ،
بعد ما تبين لنا اتفاقهم هنا فى أصول الفكرة الفلسفية نفسها ، وفى طريقة
التوفيق بينها وبين الاسلام .

على أنه اذا وجدنا لأحدهم رأيا خاصا : كتعديل فى أصل الفكرة
يتميز به عن غيره منهم ، ويعد به معدلا فى جوهرها ، حددنا هذا الرأى
أولا ، وأشرنا الى صاحبه على انفراد .



واجب الوجود

قيمة المشكلة في نظر الفكر الاسلامي :

هذه المشكلة وان عرضنا لها قيما مضى على سبيل التبع مرتين : مرة في الحديث عن « الوجود » في نظر أرسطو ، وآخر في سياق عرض آراء فلاسفة المسلمين فيه بوجه عام ، الا أن عرضها هناك على هذا النحو لم يوف كل ما لها من عناصر ، ثم هو لا يعبر تماما عن قيمتها التي لها في نظر الجدل العقلي الاسلامي بين المشاكل الالهية الأخرى .

وتتضح قيمتها في النظر الاسلامي اذا عرف أنها محاولة عقلية انسانية لتحصيد الموجود الأول ، وأنها قد تلتقى أو تفترق مع ما جاء به الاسلام .

هي أولى المسائل التي تتصل اتصالا مباشرا بذات الله ، والتي قد يكون لما جاء بشأنها من آراء اجنبية اثر ايجابي أو سلبي في توجيه المسلمين كجماعة ، أو أفراد .

ولأن ما جاء فيها من تحديات يتعلق مباشرة بذات الله انفردت هذه الفكرة بكثرة ما دار حولها من خلاف بين المسلمين ، كما انفردت بعمق ما أبدوا فيها من آراء .

ولهذا نؤثر أن نعرض لها هنا مرة أخرى على سبيل الاستقلال ، وأن نذكر العناصر الرئيسية فيها التي كانت مثار اهتمام المسلمين ، كما كانت مثار الاختلاف والنزاع فيما بينهم .

وهذه العناصر يمكن أن تتركز في ثلاث مسائل فرعية :

في الاستدلال على وجود واجب الوجود .

وفي وحدانيته .

ثم في علمه .

واذ نذكر هذه العناصر الآن نذكرها طبعا من وجهة نظر الفلاسفة الاسلاميين ، لأننا لم نزل نعرض موقفهم ، كطائفة من طوائف المسلمين ، مما ورد اليهم من اثار العقل الاغريقي .

دليل واجب الوجود

يستدل ابن سينا ، وكذا الفارابى ، على وجود « واجب الوجود بذاته » من نفس الوجود ، أى من حيث هو ، بغض النظر عن المشاهد الواقع . ويدعى كل منهما أن تصور الذهن للوجود وحده يؤدي به حتما الى الاعتراف بـ « واجب الوجود بذاته » . ولم ير أحدهما حاجة أو ضرورة ملجئة الى استخدام المشاهد والواقع فى الوصول الى ذلك ، على نحو ما لجأ المتكلمون (١) ما دام العقل يستطيع من الوجهة النظرية البهجة الوصول الى وجوده .

فاذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل فى ذلك كان طريقا ثانيا فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته ، ولكنه ليس متعينا ، كما أنه ليس أولى بخاصة العقل .

يقول ابن سينا :

« تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبرأته من السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه . لكن هذا الباب (فى الاستدلال) أوثق وأشرف ، أى اذا اعتبرنا حال الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجوه . والى مثل هذا أشير

(١) وكذا ما يروى به ظاهر القرآن الكريم ، من مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » ، (البقرة : ٢١ ، ٢٢) .

ومثل قوله : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ، ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شئ عليم » ، (البقرة : ٢٩) .

ومثل قوله : « والمهكم الله واحد » لا اله الا هو الرحمن الرحيم . ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والظلمة التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » ، (البقرة : ١٦٤) .

فى الكتاب الالهى : « سنريهم آياتنا فى الاتفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » (١) - اقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول - فى الكتاب الالهى ايضا : « او لم يكف بريك انه على كل شىء شهيد » (٢) - اقول : ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به ، لا عليه » (٣) •

ويقول الفارابى :

« لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصلابة » •

ولك ان تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم انه لا بد من موجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى ان يكون عليه الموجود بالذات •

فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل • تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود ان هذا غير هذا • « سنريهم آياتنا فى الاتفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، او لم يكف بريك انه على كل شىء شهيد » (٤) •

وابن سينا ان اتخذ من النظر فى الوجود نفسه دليلا على وجود الواجب بذاته ، لا يقال فى مسلكه هذا : انه مسلك أصحاب الدليل الوجودى (٥) ، الذين يتخذون من معنى الله - باعتبار انه الكمال المطلق - دليلا على وجوده الواقعى ، هؤلاء لم ينظروا الى ما ينطوى عليه الوجود ، والى ان العقل ان افترضه نوعا واحدا فحسب ، وهو الممكن ، فقد افترض ما يؤدى الى محال : اما الى تسلسل الى ما لا نهاية له او الى نور • وانما نظروا الى ذات الله فقط ، واشتقوا مما لها من صفات وبالأخص مما لها من كمال مطلق وجوده فى الواقع ونفس الأمر ، وادعوا ان عدم وجوده وجودا حقيقيا فى واقع الأمر بناء على ذلك يناقض مطلق كماله •

(١) فصلت : ٣ • (٢) فصلت : ٥٣ •

(٣) ابن سينا فى كتاب « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٤ •

(٤) الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٢٩ •

(٥) من اشهرهم اسقف كنتربرى ، انزيلم ، فى القرن الحادى عشر الميلادى • (تراجع ص ٢٨٤ هامش من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى ») •

لكن ابن سينا فى استدلاله على وجود الواجب بذاته من نفس الوجود
استدل عليه من غيره لا من ذاته ، لأن مآل استدلاله فى نظرته الى الوجود
وحده ، ان يجعل من ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود .

والطريق الآخر الذى لم يؤثره فى الاستدلال على وجود واجب الوجود ،
وهو طريق العالم المشاهد ، يشارك طريقه الذى ارتضاه أيضا فى ان كلا منهما
يلجأ الى غير الواجب بذاته فى الاستدلال على وجوده هو . . . وبذا يفايران
معا ما يسمى بالدليل الوجودى السابق الذكر . واختلف أحدهما عن الآخر
فى ان واحد منهما يعتمد الى المشاهد المحس ، وان ثانيهما يستند الى أصل هذا
المشاهد المحس ، قبل وقوعه ، وهو فى دائرة التصور ذهنى فحسب .

وقد لاحظ « ماركس هورتن » ان الشرقيين على الاطلاق لم يستخدموا
ما يسمى بالدليل الوجودى فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته . ثم هو
يجنح فى تعليل عدم استخدامهم لهذا الدليل الى ما يصفه بالحزبية وبالتعصب ،
فيقول (١) :

« ويبدو انه لم يعرض فى الشرق دليل وجودى على وجود الله ويظهر انه
يلائم طبيعة الشعوب الشمالية من امثال : انزيلم ، وديكارت ، وليبنتز ، على
الرغم من انه رفض رفضا تاما من عقلاء المدوسيين المسيحيين » (٢) .

وابن سينا اذ يسلك فى الاستدلال على وجوب الواجب بذاته طريق الوجود
نفسه ، يعتمد على بيان مقدمتين ضروريتين ، شرح فى احدهما بطلان
التسلسل ، وبين فى الأخرى بطلان الدور . ثم بعد ذلك يذكر ان العقل فى
تصوره الوجود لابد ان يصل الى واجب وجود بذاته ، بناء على انه لو افترض
الوجود كله من نوع واحد ... هو نوع الممكن ، لأدى افتراضه هذا حتما : اما
الى تسلسل فى العلل والمعلولات الى ما لا نهاية ، او الى دور فيها ، وكلاهما
يحكم العقل باستحالة وقوعه .

والممكن ، سواء فى حدوثه أو ثباته ، يحتاج الى موجود واجب بذاته ،
لأن العقل يحيل اذن التسلسل أو الدور اللذين يترتب أحدهما لا محالة على
فرض حدوثه بذاته أو ثباته بذاته . فموطن الاستدلال على وجود الواجب

(١) فى كتابه : الفلسفة الاسلامية : ص ٨٢ .

(٢) لى مقدمة الراضين له : الراهب جونيلو ، وتوماس الاكفينى .

بذاته عند فلاسفة المسلمين أصحاب الاتجاه الأرسطي هو الممكن في ذاته • وإذا قيل الآن : الممكن في ذاته هو موطن الاستدلال عندهم على وجود الواجب بذاته ، قيل أيضا : الوجود نفسه ، وليس العالم المشاهد ••• هو في نظرهم موطن الاستدلال على وجوب الواجب بذاته •

وابن سينا ، كالفارابي ، اذ يستدل على وجود الواجب في ذاته من الممكن في ذاته يستدل بأحد اعتبارين فيه :

• باعتبار حدوثه

• وباعتبار ثباته

ولا يتم الاستدلال بأحد اعتباريه في نظره ، الا بعد أن يقر العقل باستحالة وقوع التسلسل في المثل والمعلولات الى ما لا نهاية ، واستحالة وقوع الدور في المثل والمعلولات أيضا • فاذا كانت مادة الدليل على الواجب بذاته تشتق من الممكن في ذاته – أو على نحو ما قيل : من نفس الوجود في الجملة – فمقدمة هذا الدليل غير المباشرة هي فرض بطلان التسلسل والدور • ولهذا يقلل الا يستتبع الاستدلال بالممكن ذكر بطلان واحد منهما ، أو كليهما في النصوص التي تنسب لابن سينا أو الفارابي •

والآن يصور ابن سينا الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه ، وهو استدلال في الوقت ذاته بالوجود نفسه في الجملة ، على وجود الواجب بذاته •

وفي تصويره الاستدلال بالممكن على هذا النحو يعتمد هنا في حجية الدليل على بطلان التسلسل أولا ، فيقول :

« لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فاما واجب أو ممكن : فان كان واجبا : فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وان كان ممكنا : فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب وجود •

وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات :

فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات هل ممكنة الذات ••• بلا نهاية •

وذلك لأن جميعها : اما أن يكون موجودا معا ، واما ألا يكون موجودا معا ...

— فان لم يكن موجودا معا غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر : فلنؤخر الكلام في هذا ...

— واما أن يكون موجودا معا : ولا واجب وجود فيه فلا يخلو : اما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة — سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية — واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود .

— فان كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن يكون الواجب متقوما بممكنات الوجود ... هذا خلف !

— وان كانت ممكنة الوجود بذاتها ... فالجملة محتاجة الى مفيد الوجود ، فاما أن يكون خارجا منها أو داخلا فيها !

— فان كان داخلا فيها : فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد ممكن الوجود ، هذا خلف !

— واما أن يكون (هذا الواحد) ممكن الوجود فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أو لا لوجود أجزائها — ومنها هو — فهو علة لوجود نفسه . وهذا مع استحالة أن صح ، فهو من وجه ما نفس المطلوب ، فان كل شيء يكون كافيا في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان (مفروضا أنه) ليس واجب الوجود ، هذا خلف !

— فيبقى أن يكون خارجا عنها ، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة — فانا جمعنا كل علة ممكنة في هذه الجملة — فهي إذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها .

فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية (١) .

ويقرغ هذا الاستدلال ، وهو القائم على اعتبار حدوث الممكن وبطلان التسلسل ، فى صورة أخرى موجزة ، بقوله :

« تنبيه : اما أن يتسلسل ذلك (أى ما حقه فى نفسه الامكان) الى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته ، والجمله متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها ٠٠٠ »

إشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية أو غير متناهية - فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكنها يتصل بها لا محالة طرف ، وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية ٠٠٠ فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته (١) .

ويصوره أيضا بناء على المقدمة الثانية ، وهى تقرير بطلان الدور ، فيما ينقل عنه هنا من نص آخر :

« ونقول أيضا : انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود فى نفسه لكنه واجب بالآخر ٠٠٠ الى أن ينتهى اليه (الى نفس كل واحد) دورا . ولنقدم مقدمة أخرى فنقول :

ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود ، بعضها لبعض علل فى الدور ، فهو أيضا (كالتسلسل) محال . وتبين (هذه المقدمة) بمثل بيان المسألة الأولى . ويخصها : أن كل واحد منها علة لوجود نفسه ، ومعلول لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود ٠٠٠ وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطا فى وجوده ؛ بل وجود ما يوجد عنه ويعدده « (٢) » .

ويعمد الفارابى فى تصوير الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه الى الاجمال ، وبعبارة أخرى يقف عند حد الدعوى : سواء فى توجيه الاستدلال ، أو فى الحديث عن المقدمتين الضروريتين للدليل ، وهما التسلسل والدور ، فيقول مثلا :

« ٠٠٠ والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا »

(١) « الاشارات » : ص ١٩٥ ، ١٩٨ . (٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ .

ولا يجوز كونها على سبيل الدور •

بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الأول (١) •

وباعتبار ثبات الممكن واستمرار وجوده : يعرض ابن سينا الاستدلال به على وجود واجب بذاته – مستصحباً في توجيه الاستدلال لذكر المقدمتين السابقتين : بطلان التسلسل والدور – في صورة منطقية واضحة ، تنبئ عن ذلك عبارته :

« لابد من شيء واجب الوجود ، لأنه ان كان كل موجود ممكناً : فاما ان يكون مع امكانه حادثاً ، أو غير حادث •

— فان كان غير حادث : فاما ان يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته •

فان كان بذاته فهو واجب ، لا ممكن •

وان كان بعلة : فعلته معه ، والكلام فيها كالكلام في الاول •

— وان كان حادثاً : وكل حادث فله علة في حدوثه ، فلا يخلو :

اما ان يكون حادثاً باطلا مع الحدوث لا يبقى زماناً •

واما ان يكون انما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان •

واما ان يكون بعد الحدوث باقياً •

والقسم الاول : محال ظاهر الاستحالة •

والقسم الثاني : أيضاً محال ، لأن الآتات لا تتتالي ، وحدوث اعيان واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد — لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة — يوجب تتالي الآتات ، وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي •

ومع ذلك ، فليس يمكن أن يقال : ان كل موجود هو كذلك ، فان في الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها ، فنقول :

ان كل حادث فله علة في حدوثه ، وعلة في ثباته ...

(١) « عيون المسائل » : ص ٦٦ من كتاب « المجموع » •

ويمكن ان يكونا ذاتا واحدة : مثل القالب فى تشكيكه الماء ، ويمكن ان يكونا شيئين : مثل الصورة الصناعية ، فان محدثها الصانع ومثبتها جوهر العنصر المتخذة منه • ولا يجوز ان يكون الحادث ثابت الوجود - بعد حدوثه - بذاته ، حتى يكون اذا حدث فهو واجب ان يوجد ويثبت ، لا بعلة فى الوجود ، والثبات ••• فانا نعلم ان ثباته وجوده ليس واجبا بنفسه • ولا ثابتا بنفسه • وجوب ثباته بعلة الحادث انما يجوز لو كانت العلة باقية معه ، واما اذا عدت فقد عدم مقتضاها ، والا فسواء وجودها وعدمها فى وجود مقتضاها ، فليست بعلة •••

وإذا اتضحت هذه المقدمات ، فالأيد من واجب الوجود :

وذلك لأن الممكنات اذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود • ويجوز ان تكون (هذه) العلل علل الصدوث بعينها ان بقيت مع الحادث ، ويجوز ان تكون عللا أخرى ولكن مع الحادثات ، وتنتهى (العلل جميعها) لا محالة الى واجب الوجود ، اذ قد بينا ان العلل لا تذهب الى غير النهاية ، ولا تدور (١) •

وفلاسفة المسلمين ، نراهم الآن يعمدون فى الاستدلال على وجود واجب بذاته الى نفس « الوجود » :

فيفرضونه منوعا :

اما الى واجب وممكن ، وهنا يثبت المطلوب فى الجملة •

واما كله نوعا واحدا هو الممكن ، وعندئذ لابد ان ينتهى أمره عقلا الى وجود واجب بذاته ، ضرورة انه أخذ فى مفهوم الممكن انه المتساوى فى الوقوع وعدم الوقوع ، ولذا تشرح طبيعته على الوجه الآتى : « وما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غييبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » • فان لم يفرض العقل انتهاءه الى ما لا نهاية ، أو دارت على نفسها بأن يقوقف وجود الفرد منها على نفسه فيكون علة لنفسه فى أن واحد •

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ •

هؤلاء الفلاسفة ان يتخذون من « الوجود » وتصوره عقلا - بغض النظر عن الحادث بالفعل من العالم - دليلا على وجود الواجب بذاته وهم يرون فقط ان طريقهم السدى ساروا فيه هو طريق الخواص من الناس ، وطريق « الصديقين » من المؤمنين ا

على انه عند التأمل يتبين ان تصور الوجود من حيث هو واتخاذة سلفا للوصول الى واجب بذاته ، يرتكز فى واقع الأمر على العالم المشاهد ، ويؤول الى اعتباره : فطبيعة هذا العالم تنبئ من غير شك عن انه متطور وصائر ، وبالتالي تقضى الى ان نوعه يتوقف حتما فى وقوعه وحدوثه على ما ليس بمتطور ولا صائر ، وذلك هو الواجب بذاته .

و « توماس الأكوينى » يقرب من الصواب فى الرأى عندما يعد هذا الدليل المفضل لدى الفلاسفة الدينيين عامة فى القرون الوسطى ، وهو دليل « الوجود » ، او الامكان من الأدلة التى لها طابع الطبيعة الواقعية ، وعندما يراه من حيث سيطرة هذا الطابع عليه لا يفترق عن عدة أدلة أخرى ساقها هو (١) ، وترجع فى النهاية الى اعتبار هذا العالم ، وعندئذ ، يجعلها كلها فى مقابل ما يسمى بالدليل « الوجودى » . وهو ذلك الدليل الذى يستتبط الوجود الواقعى الحقيقى من المعانى النظرية الصرفة ، على نحو ما استتبط الأسقف أنزليم وجود الله من مفهوم الله ، كمعنى له الكمال المطلق .

وبينما يعتقد « توماس فون أكفينو » ان طريق العقل يكون مأمون بالعاقبة فى الاستدلال ، بل يكون مؤكدا فى تجنب الخطأ والزلل ، اذا هو سلك فى

(١) أوجست ميسر (فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » ، ج ١ ص ١٢٤ ، ١٢٥) يلخص الأدلة التى ارتضاها « توماس » فيما يلى :

الأول : ان يتوصل بحركة هذا العالم الى علة عليا محركه ، ولكن هى نفسها غير متحركة .

الثانى : ان يتوصل بعدم وجود هذه الأشياء من ذاتها الى وجود علة موجودة بذاتها ، خارجة عن هذا العالم .

الثالث : ان يتوصل بحدوث العالم الى حقيقة واجبة .

الرابع : ان يتوصل بالكمال المتدرج للأشياء الى حقيقة كاملة مطلقا ، كميّار لكل القيم الأرضية .

الخامس : ان يتوصل بنظام الطبيعة - ويهدف هذا النظام الى غاية - الى وجود علة موحدة هذا النظام ، كحقيقة عقلية .

التدليل على وجود الله طريقا غير مباشر ، وهو طريق العالم من حيث امكان أصله أو من حيث وقوعه ، يعتقد أيضا أنه لا يصل العقل الا الى ظن ، ان سلك طريقا مباشرا واتخذ من معنى الله دليلا على وجوده ، كما صنع أصحاب هذا الدليل الوجودى . ولذا رفض (١) دليلهم ، ونصح بالاستدلال على وجود الله من غيره ، كما فعل هو : على دليل حدوث العالم بالفعل فى الاستدلال على

(١) « كانت » - (نقلا عن كتاب « تاريخ الفلسفة » تحت عنوان من كانت « الى « هيجل » لوجست ميسر ، ص ٢٢) فى حديثه فى كتاب « نقد العقل الخالص » عن النظر العقلى الدينى او علم الكلام - ينقد بعض الأدلة التقليدية على وجود الله :

وأولها هذا الدليل الوجودى : ويشرحه - وفق بيان أصحابه له - بأنه الدليل الذى يستطيع ان يستخلص وجود الله من معناه كإكمال طبيعة فى الكون ، بناء على أن الله اذا كانت له جميع الصفات عدا صفة الوجود لا يكون إكمال طبيعة فى الكون ويعقب على ذلك بنقده له بأن الوجود ليس صفة كغيرها ، لأنه شيء ما يفصل فيه الشعور أو الاتصال به ولا يمكن أن يعتقد باستخلاص وجود ما صدق (موضوع) من عنوان مطابق له ومفهوم خاص به .

(ولعل الايجى فى كتابه « المواقف » - ص ٢٦٩ من النسخة المجردة ، طبع مطبعة العلوم بمصر - يكون قد سبق « كانت » ينقد مثل هذا الدليل فى الجملة ، عندما كشف عن منشأة كثير من الشبه ، وأرجع ذلك الى عدم التفرقة بين مفهوم الموضوع وعنوانه (Begriff) من جهة ، وما صدقه وموضوعه (Gegenstand) من جهة أخرى ، وإلى اعتقاد التلازم بينهما . وعبارته :

« ... منشأ كثير من الشبه - عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم الذى يسمى ذات الموضوع . فإذا تنبعت له انجالت عليك (الشبه) وحدثت أن تغالط ، وأمنت أن تغالط ... »

منها قولهم . الوجود مشترك ، اذ تجزم به وتتردد فى الخصوصيات ، فنقول : المجزوم به مفهوم الوجود ، لا ما صدق عليه الوجود والنزاع فيه .

ومنها قولهم : الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس ... قلنا : فيه ما تقدم .

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا . قلنا : يكون ما صدق عليه واحدا ، وأما المفهوم فلا «) .

والدليل الوجودى فى أساسه قام على اعتقاد هذا التلازم ، اذ ادعاء استخلاص وجود الشيء أى وجود الموضوع والمما صدق من مفهومه وعنوانه لا يتصور الا اذا تصورت الرابطة وثيقة .

وثانى الأدلة على وجود الله التى نقدها « كانت » دليل العالم باعتبار أن ما فيه خاضع

=

• • • • •

==

المقولة العلية : ومحصله - كما نقل تصويره كل ما فى العالم له علة ، فذلك يجب أن يكون للعالم نفسه علة هى الله •

وقد أثار ، كانت « أن قانون العلية له اعتباره فقط فى التفريعات والحوادث التى تقع فى الزمن ، وبالتالي قيمته تنحصر داخل هذا العالم ، أما استخدامه فيما وراءه فلا يمكنه من أن يسلم الينا معرفة حقيقية • على أن مبدأ العلية فى ذاته لا يدفعنا ولا يلج علينا على الإطلاق فى أن نسأل عن علة العالم •

وثالثها الدليل الغائى : وهو الذى يتوصل به عن طريق تطور العالم وما فيه من نظام يتم عن هدف وحكمة له ، الى الله كخالق له • هذا الدليل ، كما ينكر ميسر فى مصدره السابق ، يستحق فى نظر « كانت » أن يشار اليه باحترام فى كل وقت ، وهو - كما يقول « كانت » - أقدم دليل وأوضحه وأوفقه كذلك بالنسبة الى عقل الانسان العام • لكن مع ذلك لا يوصل فى الواقع الى هدفه • ويكفى أن يفكر الانسان فقط فيما فى العالم من كائنات لا هدف لها وعن أخرى يعتبرها النقص وعدم الكمال ، يكفى أن يفكر فيما فيه من خبائث وشور • ويمكن أن يتوصل به على الأكثر الى وجود صانع حكيم قوى للعالم ، لكن شأنه كشأن أى مهندس من بنى الانسان فى أنه تحصره وتحدده دائما مادة عمله • وعلى كل حال - يقول « كنت » نقلا عن المصدر السابق - لا يبرهن على وجود حقيقة كاملة كمالا مطلقا ، وعلى أن العالم خلق بواسطتها •

ودفعا لأن يساء الآن فهم « كانت » فى علاقة فلسفته النقدية بالدين ، ندع أوجست ميسر يذكر لنا طرفا من نتيجة بحث « كانت » فى قيمة الميتافيزيقا النظرية - مصدره السابق ص ٣١ :
والمسائل الرئيسية التى كانت تعالجها الميتافيزيقا النظرية أو الخارجية (Transzendnte Metaphysik) • • هى :

— الله •

— الاختيار •

— عدم الغناء •

ونتيجة بحث « كانت » فيما يعنون له بـ **Dialectik** أو الجدل الكلامى هى أنه لا استطاع حل المسائل بالطريق العلمى ، لكن من نتائج مع ذلك أن الإيمان بالله لا يمكن أن يتقضى عن طريق اعتراضات علمية •

هذا الايمان له اسبابه الجدية القوية وان لم تكن نظرية ، لها طابعها العلمى وهذا ما يحاول « كانت » توضيحه فى « نقد العقل العلمى » ، وبهذا يتضح أن نقده للميتافيزيقا النظرية كان لهدم علم خطأ (إذ الميتافيزيقا تدعى أن لها قيمة العلم بينما لم تسلك وسائله ولم تبين على أسسه) ولم يكن لزعة الايمان الدينى •

وعلى هذا النحو نفهم كلمته فى مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل » وهى :
« كان يتحتم على أن أزيل العلم لأخذ مكانا للإيمان » •

وجود الله ، يعبرون عن رغبتهم فى مجازاة الفلسفة المشائية وارانها فى الوجود،
والأخذ برأى أرسطو فيه من تنويحه : الى واجب وممكن ، وادعائه التلازم
العقلى بين هذين النوعين ، لا ينفك فيه تصور الممكن فى ذاته عن استلزامه
تصور واجب بذاته فى الوجود .

ولعل الصورة المنطقية لهذا التلازم رجحت لديهم ، فقبلوها على أن
يضيفوها الى ما عرف للمسلمين من طرق أخرى فى الاستدلال على وجود الله،
ظنا منهم انهم يضيفون جديدا ، لتقوى الحجة ويتأيد الايمان بالله فى نفوس
العامة والخاصة على سواء .



وحدانية واجب الوجود

لم يكن فلاسفة المسلمين ، عندما قبلوا الوضع الاغريقى فى معالجة المسألة السابقة : وهى الاستدلال على وجود الله ٠٠٠ فى حاجة الى مهارة عقلية خاصة ، لأن قبول ما جاءت به الفلسفة الاغريقية فيها ، ووضعه ازاء ما ورد به الاسلام فى اثبات وجود الله ، لا يتعارض مع الاسلام ، ولا مع مبدأ آخر فيه .

ولذا يبدو ان عملهم العقلى ينحصر فى قبول الفكرة الاغريقية وتطبيقها ، أكثر من التنقيب فيها ومحاولة تصحيح ما لم يستقم أمره فى ظاهره ، من عناصرها مع الدين .

ولكن هنا ٠٠٠ فى وحدانية واجب الوجود ، وبالأحرى فى وحدانية « الأول » كان لابد اذا ما ارادوا ان يسايروا الفكر الاغريقى فى خاصية واجب الوجود : كواحد على الاطلاق ان يواجهوا رأى الدين فيما جاء فيه متعلقا بالله سبحانه وتعالى ، مما قد يتعارض فى ظاهر أمره على الأقل مع جوهر الفكرة الاغريقية وهدفها .

وهم قد قبلوا بالفعل رأى أرسطو فى وحدة واجب الوجود ، ونقلوا هذا الواجب الى الله تعالى . ومنذ ان قبلوه وأضافوه الى الله ، أخذ الله جل جلاله فى تاريخ الفيلسوف الاسلامى الالهى عنوان « واجب الوجود » .

ولأنهم مسلمون ومدافعون عن الاسلام اضطروا أيضا ، عندما قبلوا رأى أرسطو فى وحدة « واجب وجوده » ان يجاروا الاسلام فيما وصف به الله سبحانه وتعالى من صفات ، قد تراها المدرسة الأرسطية متعارضة مع وحدة واجب الوجود ، حسبما شرحتها .

فكان عليهم اذن ان يتجاوزوا حد ضم الفكرتين بعضهما بجوار بعض الى محاولة صهر احدهما فى الأخرى ٠٠٠ أو يتجاوزوا ذلك الى محاولة الملاءمة والتوفيق بينهما على الأقل .

وقد حاولوا ذلك ، بعد ان تأثروا بالاغريق فى تفكيرهم ، فى هذا الجانب :

وعلى هذا النحو نجد رأى فلاسفة المسلمين فى وحدانية الله ، يصور
ضربين من العمل العقلى :

يصور الجانب الاغريقى : مشروحا بكل ما يستلزمه من عناصر الشرح ،
ومطبقا على الله •

ويمصور محاولة الملامعة بين هذا الجانب الاغريقى وبين الاسلام فيما
جاء به من صفات لله تبتعد عن مفهوم واجب الوجود ، كما عرضه أرسطو
والمشائيون بعده •

الجانب الاغريقى :

والجانب الاغريقى فى تصديده لوحدة واجب الوجود ، وفى شرحه
لعناصر هذه الوحدة ، يمكن ايضا - اذا ما أريد وضعه أمام رأى الاسلام فى
وحدة الله (١) - أن يصور على أنه يعبر عن ناحيتين فى وحدة الواجب :

(١) الاسلام : يهدف أولا وبالذات الى نفي التعدد فى ذات المعبود فى حقيقة الوجود ،
ويحرص على استقلاله وتفرده فى الكون باستحقاق العبادة من أفراد الناس جميعا ••• « لو كان
فيهما الهة الا الله لفلسنا » ، « قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له
كلوا احد » •

ولم يطلب الى المؤمنين بدعوته الى التوحيد أن يجهنوا أنفسهم فى تصور تفرده فى الماهية
والمفهوم ، وعدم تركبه فيها من جزئين أو أجزاء مما يتصل بتحديدات « القول الشارح »
والتعاريف المنطقية الأرسطية • جاء الاسلام ليحارب عقيدة الشرك فى الكون ، ليحارب اعتقاد
الناس بالله متعددة ويقوى كثيرة يوزع عليها التأثير فى مظاهر الوجود ، وتحدد لها مناطق
نفوذ فى العالم سماوية وأرضية ، أو تحدد لها أجناس وقبائل من البشر • لدعوة الاسلام الى
التوحيد هى نداء الى الايمان بمعبود واحد لا شريك له فى العالم • وإذا كان متفردا بأن يتوجه
الناس لعبادتهم اليه خاصة ، فهو عام لكل مناطق الكون لكل أجناس البشر وقبائله ، هو عالمى
لا تحده محلة ولا وطن ولا صفات جنس أو قبيلة • ويكفى المؤمن بالتوحيد - فى نظر الاسلام -
أن يقر بوحدة ذات المعبود ، وي طرح أن يكون له شركاء فى النعوذ والتأثير فى الكون •
وما يكفى المؤمن هو ما يهدف اليه الاسلام ، دون أن تكون له وراء ما يهدف اليه ناحية أخرى
يجعلها غاية للخواص المقربين • حقيقة ، فرق الاسلام فى الجماعة المؤمنة بين خاصة وعامة
ولكن المقياس والفحص فى نظره السلوك العملى وفق هذا الايمان ، بين دقة أو تساهل فيه •

نعم لا يمانع الاسلام فى أن الانسان المؤمن بوحدة الله يتصوره بسيطا غير مركبة ماهيته
من أجزاء ، ولا مشتركة مع غيرها فى جنس وفصل ، مبالغة فى الثبات الوحدة له من كل وجه ،
لكن لا يطلب ذلك حتى لا يكون هناك حرج فى التكليف •

عن وحدة هذا الواجب فى واقع الأمر •

ثم عن وحدته بمعنى بساطة ماهيته فى التصور ذهنى •

ووحدة الواجب فى واقع الأمر : تتحقق بأن يمنع العقل تعدد افراد ذاته ،
أى يمنع أن يكون له ند ، ويمنع أن يكون له ضد مع ذلك •

وحدته أو بساطته فى التصور ذهنى : تتحقق بأن يمنع العقل :

— تركيبه من اجزاء ، هى اجزاء الواجب •

— وتركيبه من واجب •

— ثم أخيراً بمنع مشاركته لغيره فى الماهية والقول الشارح •

ويعلل الفارابى — ممثلاً فى ذلك الفكر الاغريقى — وحدة واجب الوجود
لذاته فى واقع الأمر ، بقوله :

« وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، الا لكان
معلولاً له ٠٠٠ » (١) •

فاقتصر فى اجمال على اثبات الوحدة بمعنى نفى الند •

أما ابن سينا — كما دته — فيطيل فى التعليل ، ويبين أن تحقق هذه الوحدة
لذات الواجب فى الواقع كما تتوقف على نفى الند ، تتوقف أيضاً على نفى
الضد ، يقول :

« ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه له
بعينه اما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو لا تقتضيه ذات نوعه ، بل تقتضيه علة •

— فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه ٠٠٠ لم يوجد الا له •

— وان كان لعلته : فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود •

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٢٢ (من كتاب المجموع) •

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيثان انما يكونان اثنتين اما بسبب الوقت والزمان ، وبالجمله لعله من العلال • وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، فانما يختلفان بشيء غير المعنى • وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين - فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل - فليس واجب الوجود • وأقول قولا مرسلا : ان كل ما ليس اختلافه لمعنى ولا يجوز أن يتعلق الا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد ••• فلا يكون اذن له مثل ؛ لأن المثل مخالف بالعدد •

فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته :

— الاثد له •

— ولا مثل له •

— ولا ضد له •

لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع ، وواجب الوجود برىء من المادة « (١) •

ويقول أيضا :

« اشارة : الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع ، وكل ما سوى الله فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب ، فلا ضد للأول من هذا الوجه •

ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع ، اذا كان في غاية البعد طباعا ، والأول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلا عن الموضوع ، فالأول لا ضد له بوجه « (١) •

ووحدة الواجب أو بساطته في التصور الذهني ، ومعناها عدم تركبه من اجزاء ، يستدل عليها الفارابي بأسلوبه المعروف به - وهو أسلوب الاجمال والتركيز - فيقول :

« وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا ، والا لكان كل جزء من أجزائه اما واجب الوجود فكثير واجب الوجود ، واما غير

(٢) « الاشارات » : ج ٢ - ص ٢١٢ •

(١) « النجاة » : ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ •

واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة ، فتكون أبعد من الجزء في الوجود ، (١) .

واين سينا في كتابه « الاشارات » ينحو هذا المنحى في التدليل ، عندما يعبر عن ذلك بقوله :

« اشارة : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو اشياء تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ، ومقوما لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ، ولا في الكم ، (٢) .

لكنه في كتاب آخر من كتبه يسهب في توجيه الاستدلال واستخلاص المطلوب ، وعبارته :

« ونقول أيضا : ان واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء الكمية ، ولا أجزاء الحد والقول ... سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول المشرح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها على شيء هو الوجود غير الآخر بذاته .

وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ، ولا ذات المجتمع :

— فاما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد به ، لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها : فلا يكون المجتمع واجب الوجود .

— أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود ، إذ لم يكن واجب الوجود إلا الذي يصح له .

وان كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود ، ولا الجملة مفارقة الأجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحد أقدم بالذات ، فليس شيء منها بواجب الوجود ...

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٢٢ (من كتاب المجموع) .

(٢) ج ١ ص ٢٠٩ .

فقد اتضح من هذا :

- ان واجب الوجود ليس بجسم •
- ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم •
- ولا مادة معقولة لصورة معقولة •
- ولا صورة معقولة فى مادة معقولة •
- ولا له قسمة لافى الكم ، ولا فى المبادئ ، ولا فى القول المشارح •

فهو واحد من هذه الجهات الثلاث (١) :

ويشرح وحدة واجب الوجود ، بمعنى بساطته فى التصور الذهنى ، وعدم تركيبه من واجب وغير واجب ، بقوله :

« ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وغيره معا : فانه ان رفع غيره ، أو لم يعتبر وجوده لم يخل :

— اما ان يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره •

— واما الا يبقى وجوب وجوده : فلا يكون وجوب وجوده بذاته » (٢) •

ثم يوضح الفارابى وحدة الواجب ، بمعنى هذه البساطة فى التصور الذهنى ، وعدم اشتراك غيره معه فى ماهيته ، بما يذكره له :

« وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول : فلو كان له فصل لكان الفصل مقوما له موجودا وكان داخلا فى ماهيته وهو محال ماهية (واجب) الوجود (هى) نفسه » (٣) •

وأين سيئا يترجمه فى صورة أخرى أكثر توضيحا اذ يقول :

« اشارة : واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى ماهية ذلك الشيء ، لأن كل ماهية لما سواء مقتضية لامكان الوجود • واما الوجود نفسه

(١) « النجاة » : ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ • (٢) المصدر السابق : ص ٢٢٥ •

(٣) « فصوص الحكم » : ص ١٢٢ (من كتاب المجموع) •

فليس بماهية لشيء ولا جزءا من ماهية شيء ، اعنى الأشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل طارئ عليها ، فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج إذن أن يتفصل عنها ، بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته ...

فذااته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل «(١)» .

وهو فى نص آخر يزيد فى التوضيح والشرح فى البرهنة على بساطة الواجب بالمعنى السابق وعبارته :

«ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه ... ولنبرهن على هذا فنقول : أن وجوب الوجود :

— اما أن يكون شيئا لازما لماهية ، تلك الماهية هى التى لها وجوب الوجود ، كما نقول للشيء : أنه مبدأ ، فتكون لذلك الشيء ذات وماهية . ثم يكون معنى المبدأ لازما لتلك الذات ، كما أن إمكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له فى نفسه معنى ، مثل : أنه جسم ، أو بياض ، أو لون . ثم هو ممكن الوجود ، وإمكان الوجود يلزمه ولا يكون داخلا فى حقيقته .

— وأما أن يكون وجوب الوجود هو نفس واجب الوجود ، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له ...

فنقول :

أولا : أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعانى اللازمة لماهية ؛ فان تلك الماهية تكون سببا لوجوب الوجود ، فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب ، فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته . فان وجوب الوجود ... إذا كان لازما كان تابعا غير متقدم ، والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا ، فلم يكن وجوب وجود بالذات ، وقد أخذناه بالذات .

وثانيا : وإن لم يكن وجوب الوجود كاللازم ؛ بل كان داخلا فى الماهية أو ماهية : فان كان ماهية عاد إلى أن النوعية واحدة ، وإن كان داخلا فى الماهية فتلك الماهية :

(١) « الاشارات » : ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ .

— اما أن تكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه .
وقد أبطلنا هذا .

— أو يكون الكل ماهية أخرى : فإن لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائماً لا في موضوع — وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية ، وليس لأحدهما أولاً والثاني آخر ، فلذلك هو جنس لهما ، وإذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً في موضوع فيكون ليس واجب الوجود .

وان اشتركا في شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة ، تتم به الماهية ويكون داخلها فيها ، فكل واحد منهما منقسم بالقول (الشارح) ، وقد قيل : ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول ، فليس واحد منهما (واجب الوجود) .

وان كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط والثاني معنى زائد عليه ، فاما الأول فيفارق به عدم هذا المعنى ، ووجود المعنى المشترك فيه بشرط تجريده عما يغيره وعدمه فيه ، فيكون الذي لا تجريد له منقسماً في القول غير واجب الوجود ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده .

فقد ظهر انه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه : لا ان كان لازماً لطبيعة ، ولا ان كان طبيعة بذاته .

فان كان يكون واجب الوجود واحداً ، لا بالنوع فقط ، او بالعبد ، او عدم الانقسام ، او التمام فقط ؛ بل في ان وجوده ليس لغيره ، وان لم يكن من جنسه « (١) » .



شرح فلاسفة المسلمين وحدة واجب الوجود على نحو ما ذكرنا ، وعلى نحو ما عرف للأفريق ، فلم يقفوا عند حد الوحدة في ذاته على معنى نفى الشريك والند له في الوجود ؛ بل بالغوا في وحدته بحيث حاولوا التدايل على أن العقل لا يتصور ماهيته في الذهن الا بسيطة ، كما يقر بتفريده خارجة :

(١) ه النجاة : ج ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ .

هو واحد من كل وجه : واحد فى الواقع ، وفى التصور الذهنى ، وأية ناحية يلاحظها العقل فيه ، يحكم حتماً - فى نظرهم - بوحدته . . .

فهو فى ذاته : لا ند ولا شريك له ، ولا ضد له .

وفى ماهيته : لا تركيب ولا اشتراك لغيره معه فيها ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا فصل لها ، لا يدخل غيره معه فيها ، ثم يخرج بفصل أو خاصة :

هو متفرد فى ماهيته ، وفى وجوده .

ارتضى فلاسفة المسلمين وحدة الواجب على هذا النحو ، وشرحوا بما حدثت به فى النظر الاغريقى من التفرد فى الواقع البساطة فى التصور الذهنى ، وحدانية : « الله ، تعالى ، واقاموا الأدلة - وهى أدلة عقلية عرفها الفكر الأرسطى - على أن الله واحد من كل وجه : فى الوجود الخارجى كما دعا الى ذلك الاسلام (١) ، وفى الماهية الذهنية له على نحو لم يكلف به الدين المؤمن من عباد الله .

وإذا قيل : أن فلاسفة المسلمين سلكوا طريق العقل فى البرهنة ، فلا يذهب بنا الاستنتاج من هذا القول الى حيد الادعاء أنهم لا يقومون النص الدينى ، ولا يدخلون فى اعتبارهم مخالفة الدليل العقلى ، أو موافقته لما ورد به الاسلام .

هم يقولون الدليل العقلى فى حدود عدم تعارضه مع الاسلام ونصوصه يفهمهم وطريقتهم فى الفهم ، وهم لهذا ليسوا أحراراً فى الفكر على الإطلاق ؛ هم دينيون ، عقليون :

شرحوا وحدانية الله تعالى بما شرح به أرسطو وحدة واجب الوجود عنده ، وعن طريق هذا الشرح اصطدموا - على الأقل فى الظاهر - بما وصف الله به ذاته المقدسة مما يستدعيه اعتقاد كونه خالقاً للكون ، ومتفرداً بأحداث الأثر فيه ، دون أن يؤثر اتصافه بذلك فى وحدانيته التى كلف بتصورها وبالإيمان بها عباده المؤمنين ، وأن كان لا يتفق من ناحية أخرى مع وحدة الواجب الأرسطى فى إحدى جهتيها : فى جهة البساطة فى ماهيته وفى تصور الذهن لها ، لأن مثل الصفات التى وصف بها الله سبحانه وتعالى ذاته بعيدة عن مفهوم الواجب ، وبعبارة أخرى ، من لوازم معناه ، أن عناصر شرحه .

(١) يراجع هامش ١ من ٢٨٠ من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى » .

التوفيق بين الفلسفة والدين فى الوحدة :

كان لا بد أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، ويلاثموا بين وحدة واجب الوجود التى نقلت الآن الى « الله » تعالى ، وبين تلك الصفات التى هى له بوحى من الدين ، ولا يتطلبها مفهوم الواجب ، بل قد تتنافر معه .

وعلى وجه التحديد ، كان يجب على فلاسفة المسلمين أن يوفقوا بين وحدة الواجب فى التصور على معنى بساطة ماهيته فى الذهن التى صارت الآن - بعد قبولهم الفكرة الاغريقية وتطبيقها على الله عنصرا فى تحديد وحدانية الله ، وبين صفات : الخلق والقدرة والارادة والحياة وغيرها ٠٠٠ مما هى لله ، وتتعدى فى الوقت نفسه خصائص واجب الوجود ، على نحو ما عرفت هذه الخصائص فى اصل الفكرة الاغريقية .

والسؤال الذى كان يجب على هؤلاء الفلاسفة المسلمين أن يجيبوا عنه ، هو :

كيف يستقيم تصور البساطة فى مفهوم الله الذى هو واجب الوجود ، والذى هو تبعا لذلك لا حد له ، ولا ينقسم فى الكم والمقدار ، مع ما يجب أن يتصف به من : الخلق والقدرة والارادة والحياة ٠٠٠ ؟

كيف يتلاءم ذلك بعضه مع بعض ، واتصافه بهذه الصفات التى وردت فى القرآن الكريم يؤدى الى كثرة اعتبارية فيه - على الأقل ، وهذه الكثرة تتنافى مع تلك البساطة فى المفهوم التى استتبعها اطلاق واجب الوجود عليه ؟

أين سينا يحاول التوفيق والملاءمة بين الطرفين ، ويسلك طريقا مزدوجا الى ذلك :

يشرح ذات الله : وهى ذات واجب الوجود الآن أيضا بما لا يخرج عن كونها عقلا وعلمًا .

ثم يشرح كل صفة يتصف بها الله : مما لا يتطلبها واجب الوجود فى اصل الفكرة الاغريقية ، بمعنى يؤول الى العلم والادراك .

يشرح خلق الله للكون ، وحدوث الكون عنه بمعنى يتصل بالعلم .

ويشرح الارادة والحياة والقدرة - بناء على أنها فى الغائب غيرها فى الشاهد ، بـمعان تقتض كذاك بالعلم .

واذن هذه الصفات كلها ، فى نظر ابن سينا ، لا تختلف عن ذات الله الموجب الوجود ، التى هى علم محض ، وإدراك محض ، وعقل محض ، والتى هى عامة لذاتها ولـ « الكل » ، ولما فيه من خير ونظام !

هذه الصفات ليست مغايرة للذات ٠٠٠ هى عين الذات :

ثم يستطرد فيؤكد أن البساطة فى مفهوم الذات المقدسة ، وهى ذات الله الواجب الوجود ، متوفرة له ، مهما يوصف من صفات :

فما لا يقتضيه منها مفهوم الواجب يرد اليه على نحو ما شرحه ، وهى بعد ذلك وجوده شىء واحد ٠٠٠

— هى نفس وجوده مع اضافة .

— أو اضافة وسلب معا .

— وما يستلزمه منها هذا المفهوم هو نفس الوجود مع سلب .

فالأول : يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل و (يعقل) أنه كيف يكون (١) .

علم الواجب علة الایجاد :

فذلك النظام - لأنه يعقله - هو مستفيض كائن موجود (٢) .

وكل معلوم الكون (الكائنية) ، وجهة الكون عن مبدئه ، عند مبدئه (٣) .

وهو (أى الكل) خير غير مناف ، وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما ٠٠٠ فذلك الشىء مراد . لكن ليس مراد الأول هو على نحو

(٢) شرح لصفة الخلق .

(١) شرح لله الواجب .

(٣) شرح لصفة حدوث الكون .

مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون غرض - فكأنك قد علمت استحالة هذا
وستعلم - بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة (١) .

... حياته عين علمه : وحياته حالها هذا أيضا بعينه ، فان الحياة التي عندنا
تكمل بإدراك ، وفعل هو التحريك ، ينبعثان عن قوتين مختلفتين . وقد صح
أن نفس مدركه - وهو ما يعقله من الكل - هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ
فعله ، وذلك إيجاد الكل . فمعنى الحياة منه واحد ، هو : إدراك ، وسبيل إلى
الإيجاد . فالحياة منه ليست مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين ، حتى تتم بقوتين .
فلا الحياة منه غير العلم (والإدراك) . وكل ذلك له بذاته (٢) .

إرادته في الحقيقة والمفهوم لا تغاير علمه : وأيضا فان الصورة المعقولة
التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس
وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية - بأن تكون صورا هي
بالفعل مبادئ لما هي له صور ، كان المعقول عندنا هو القدرة . ولكن ليس
كذلك ، بل وجودها لا يكفي في ذلك ، لكن يحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة
من قوة شوقية يتحرك منها مع القوة المحركة ، فتتحرك العصب والأعضاء
الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجية ، ثم تحرك المادة . فلذلك لم يكن نفس وجود
هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة : بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك
وهذه الصورة محركا لبدا القدرة ، فتكون محركا المحرك .

لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة
المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له .

قدرته عين علمه : وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة
للכל عقلا هو المبدأ للكل - لا مأخوذا عن الكل - ومبدأ بذاته لا متوقف على
وجود شيء

فإذا حققت ، تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه أن ، وموجود .

ثم الصفات الأخرى .

— يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة .

— وبعضها هذا الوجود مع السلب .

(٢) شرح لصفة الحياة .

(١) شرح لصفة الإرادة .

وليس واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ، ولا مغيرة .

فالمواتى تخالط السلب : أنه لو قال قائل في الأول . . . أنه جوهر لم يعين به الا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الكون في الموضوع . وإذا قال أنه : واحد ، لم يعين به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم ، أو القول (الشارح) ، أو مسلوبا عنه الشريك . وإذا قيل : عقل ومعقول وعقل ، لم يعين بالحقيقة الا أن هذا الوجود مسلوبا عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها .

ومع اعتبار اضافة ما . . . إذا قيل له : أول ، لم يعين الا اضافة هذا الوجود (الواجب) الى « الكل » ، وإذا قيل له : قادر : لم يعين به الا أنه واجب الوجود مضافا الى أن وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكر . وإذا قيل له : حي ، لم يعين الا هذا الوجود العقلي مأخوذا مع الاضافة الى « الكل » ، المعقول له أيضا بالقصد الثاني ، إذ الحي هو الإدراك الفعالي .

وإذا قيل مريد : لم يعين الا كون واجب الوجود . مع كونه عقلا ، أي مسلوبا عنه المادة . مبدا النظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب . وإذا قال جواد ، عناء من حيث هذه الاضافة مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته . وإذا قيل : خير ، لم يعين الا كون هذا الوجود (الواجب) مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، وكونه مبدا لكل كمال ونظام ، وهذا اضافة .

فإذا عقلت صفات « الأول » الحق على هذه الجلة ، لم يوجه فيها شيء يوجب لذاته أجزاء ، أو كثرة بوجه من الوجوه » (١) .



ابن سينا إذ يحاول التوفيق بين فكرتي الواجب ، وبين وصف الله بصفاته التي وردت له كخالق على النحو المشار اليه ، يظن أنه صان وحدة ماهية الواجب - الذي هو الله الآن - وحال دون أن يتصور الذهن كثرة فيه بوجه من الوجوه ، سواء أكانت كثرة ذاتية أو اعتبارية . كما يظن مع ذلك أنه صان على الله - الذي هو واجب الوجود الآن - وصفه بصفاته التي جاء بها القرآن الكريم .

(١) ابن سينا في « النجاة » : ج ٢٥٠ ، ٢٥١ .

فقد بين في محاولته هذه :

ـ ان « الأول » ، وهو العنوان الذى يتناول واجب الوجود والله معا - عقل وعلم .

ـ كما بين ان معنى الصفات التى يقتضيها معنى الخلق فى جانب الله ،
والتى تعد زائدة على مفهوم الراجب الاغريقى ، وهى صفات : اليجاد والحياة
والقدرة والادراك ... الخ ، تسارق العلم والادراك .

وان اتصاف « الأول » بهذه الصفات التى تعد زائدة على مفهوم الواجب
ليست وراء العلم والادراك بل هى وهو سواء فى الحقيقة والمفهوم . ووصف
« الأول » بها اذن لا يجعله متكثرًا حتى ولو بالاعتبار .

ومحاولة ابن سينا هذه تنبئ عن انه قبل من الفكر الاغريقى :

بساطة الماهية : فى تحديد الله سبحانه وتعالى التى نقلت اليه من واجب
الوجود الأرسطى .

وقبل من الاسلام :

وصف الواجب بصفات ، نقلت اليه من اعتقاد ان الله خالق .

وكما تنبئ عن قبوله لهذا ، تقوم على اعترافه أيضا بمصطلح جديد :
هو الله الواجب ، أو الله واجب الوجود ، أو « الاول » . والتعبير بالاول هو
المفضل لديه عندما يتحدث فى هذا المجال ، وعلى الأخص فى كتابه « النجاة » .

وفلسفة ابن سينا لم تنف اذن وصف « الأول » بصفات ، بل على العكس
التزمت وصفه بذلك ، ولكنها فقط عمدت الى بيان ان اتصافه بصفات ايا كان
شأنها لا يضم جديدا الى ذاته وماهيته ، اللتين يحددهما الوجود الخاص ...
فكل ما يوصف به من صفات هو والمذات شيء واحد ، وهو بالتالى عن ماهيته ،
لأن الصفات التى يوصف بها لا تخرج عن أنواع ثلاثة :

نوع اذا وصف به « الأول » ، افاد ان القصد من وصفه به سلب ما يؤدى
اليه عنه : فالمذات هى على وحدتها ، لم يتغير فيها شيء بذلك ، وهذا النوع
هو ما يستلزمه مفهوم واجب الوجود .

ونوع اذا وصف به افاد ان ذلك له على وجه النسبة والاضافة الى العالم ك مخلوق له : والانسان فى واقع الامر هو الذى يتصور « الأول » صفات هذا النوع بناء على انه هو الذى اوقع الصلة بين ذلك « الأول » والعالم فى تصوره لها على نحو : ان احدهما خالق والآخر مخلوق . فذات الأول هى هى على وحدتها لم تتغير بزيادة ولا نقص ، بتصور الانسان له على هذا النحو وهذا النوع من الصفات لـ « الأول » يستتبعه اعتقاد ان الله خالق .

ونوع اخير اذا وصف به « الاول » افاد ان ذلك له على وجه السلب كما فى النوع الاول ، وعلى وجه النسبة والاضافة ايضا كما فى النوع الثانى . وقد تقدم ان هذا النوع من الصفات لا يغير من وحدة ذات « الاول » وماهيته شيئا ، وهو مما يستتبعه الاعتقاد بان الله خالق ، ومدبر للكون ايضا .

وشرحه ان اتصاف « الأول » بأوصاف لا يغير من وحدته ، هو العنصر الثانى فى محاولته التوفيق هنا . والعنصر الأول فى هذه المحاولة قبول البساطة فى وحدته ، وقبول اتصافه بما يصح له من صفات - كما ذكرنا .

وهذا العنصر الثانى فى هذه المحاولة - وهو العنصر الذى يتمثل أولا فى رد بعض الصفات الى ذات « الأول » ، وثانيا فى بيان عدم تغير ماهيته وذاته باتصافه بأية صفة كانت - ادق وأعمق من العنصر الأول ، اذ قياسا بمقياس النظر الفلسفى . . .

فما فى هذا العنصر من رد بعض الصفات ، وهى ليست لـ « الأول » باعتبار انه واجب ، الى ذاته بهذا الاعتبار يقوم على تقريب معانيها من معناه وهذا التقريب يحتاج الى مهارة عقلية ، وسعة آفق فى التفكير .

وما فيه من بيان عدم تغير ذاته وماهيته باتصافها بأية صفة كانت ، يتوقف على تفتيش عقلى دقيق للتعبير عنه . لأنه يؤول فى الواقع الى ان الاتصاف عملية للانسان يقوم بها ، باعتبارات مختلفة يعتبرها فى ذات « الأول » :

فمرة عندما يقرنه فى التصور العقلى بالعالم ، فيحدده بصفات - هى وليدة هذا الاقتران الذهنى - تميزه عما اقترن به .

ومرة ينظر اليه على انه اسمى الوجود كله ، وفوق كائناته المحددة المتناهية ، فيسلك فى وصفه للتعبير عن هذا التمييز طريق سلب ملامة صفات المحدد له ، لأنه غير متناه فى تصور الانسان اياه .

فاختلפה صفات له مرة ، وسلب صفات عنه مرة أخرى طريقان من طرق التعبير عن كماله المطلق ، وهما من صنعة الانسان ، وطريق السلب منهما اوضح في هذا الغرض .

ولذا كان السلب الطريق المفضل عند بعض الخواص ، الذي يقر بعجز الانسان عن ان يصل بادراكه الانساني الى كنه الموجود الاسمي في الكون .

وطريق الاضافة يعبر ايضا عن هذا الكمال لـ « الأول » ، لأنه لا يقف في وصفه بصفة يشترك معها فيها غيره ، عند حد القدر المشترك ، بل يتجاوزه في جانبته الى ما فوق هذا القدر بحيث يريده غير محدد ، وغير متناه بالنسبة اليه .

لكن هل سبق ابن سينا في طريق (١) سلب الاتصاف في التعبير عن كما الله ؟

يحدثنا « فئلبند » (٢) عن « فيلون » فيلسوف اليهودية قبل الميلاد ، بأنه

(١) اما طريق الاتصاف فامر فطري ، ليس لحديث المسبق والتبعية فيه موضوع .

(٢) في كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٧ تحت عنوان : « الله والعالم » ، أثناء عرضه للمذهب الثنائي في الوجود وتعليقه على فكرة الوساطة بين طرفيه ...

و « فئلبند » يرى أن فكرة تدرج الموجودات وصعودها من الله الى انشيء في العالم الأرضي والربط بين الله والعالم عن طريق الوساطة ، محاولة للتوفيق بين مذهب الرواقيين المقاتل بوحدة الوجود ويحلل الله في العالم . ويعتقد أن هذه المحاولة على هذا النحو حصلت في مدرسة الاسكندرية في عصر « الاختيار والانتخاب » .

ثم يقول : « بوساطة هذا التحول تكثرت الصعوبة التي في المذهب الارسطي - وهي التي تتعلق بتأثير الله في العالم - لأنه مع وجوب ادعاء أن الله عقل محض ، تصيب مادية اثره غير متسجمة مع هذا الادعاء . على أن ارسطو نفسه لم يوضح علاقة المعرك غير المتحرك والذي يتحرك : أي على نمط التأثير والتأثر . أم على نمط آخر .

يزاد على ذلك أن المذهب الثنائي لا يرمي لحسب الى وضع الله كعقل أمام المادة ، ووضع ما فوق المحسوس أمام المحسوس ، بل يهدف مع ذلك الى جعل الله فوق العقل ، كما هو فوق المحسوس » .

ويرى « فئلبند » ، لذلك نظيراً في المذهب الفيثاغوري الحديث « فانه ان جعل (الواحد) (الثاني) كائنين في الوجود ، يقصد به (الثاني) - لا محالة - لمادة . كفي . حال من النقاء والطهر يعتبر سبباً لعدم الكمال وأصلاً لوجود الشر . اما (الواحد) فمرة يقصد به

« أثر هذا الطريق ، كما يحدثنا بأنه عثر عليه في » الأفلاطونية الحديثة « من بعد فيلون ، فيقول :

« والترقي أو المبالغة في سلب اتصاف الله بأية صفة ، نراها عند « فيلون » اليهودي ، الذي أبرز التضاد بين المتناهي المحدد وبين الله ، ووضحه على نحو : أن الله ، يمكن أن يقال عنه فحسب : ليست له المحمولات (أى الصفات) المتناهية ، المتعارفة في نظر الانسان لأنه فوق كل شيء ، ولذا لا يسمى ولا يحدده اسم .

وهذه الطريقة في سلب اتصاف الله بأية صفة كانت معروفة في علم الكلام باسم « المذهب السلبي » ، ونجدها بعد « فيلون » عند مدافعي المسيحية الذين تأثروا به ، وعلى الأخص عند « جوستين » والأدريين (١) .

الصورة المحضة كعقل ومرة يقصد به ما فوق العقل من علة العلل ، كحقيقة أولى يفيض عنها (الواحد) كعقل و (الثاني) كمادة .

وفي هذه الحال الأخرى يبدو أن (الواحد) الثاني ، وهو العقل - ك مخلوق أول - صورة كاملة لـ (الواحد) الأعلى . وهذا القصد الثاني - وإن كان يعتبر العقل مخلوقا للاول الكامل كاملا مطلقا - يهدف إلى الترقى في عدم اتصاف الله بأية صفة .

وهذا الذي علق به « فندلند » على فكرة الوساطة بين طرفي الوجود في المذهب .
الثاني حري أن يوجه إلى عمل الفلاسفة الاسلاميين المشائين في المشرق في ربطهم الله بالعالم .

(١) من هؤلاء أيضا « توماس فون اكفينو » . وفي كتاب « تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى » (ج ١ : ص ١٢٤ ، ١٢٥) ينقل أوجست ميسر عن « توماس » في هذا الشأن ما نصه :

« الله بسيط على الإطلاق ، ونحن إذا أضفنا إليه كمالات (صفات) كثيرة ، يحصل هذا لأننا ننظر إلى ذاته مرة باعتبار ، ومرة أخرى باعتبار آخر . وعلى كل حال ليس بمتميز لنا أن نكون من الله معرفة دقيقة (Adaguat) . والمعاني أو المفاهيم (Begriffel)

المستفادة من دائرة الانسان . كالعقل والارادة وأمثالهما ، يمكننا أن ننقلها إلى الله ونطلقها عليه على سبيل المجاز فقط ، وعلى أن يلاحظ فيها الكمال المطلق والنسبة إليه . فكل معنى له قيمة تامة نضيفه غير محدد بوجه ، بل كثيرا ما يجب علينا أن نلتزم طريق السلب ، ونعرف أن صفاتنا المنقولة من المحدد أولى بأن تسلب عن الله ، بدلا من أن تضاف إليه .

ومع هذا التحفظ يجوز لنا أن نقول :

الله حقيقة كاملة على الإطلاق . وفي الوقت نفسه عقل على الإطلاق ، وأول موضوع لعرفته هو نفسه . ويعرف في نفسه مع هذا كل ما كان ويكون هو سببا في وجوده : يعرف على العموم كل واقع وكل ممكن أن يقع . ويعرف هذا كله لا في صفاته العامة فحسب ، بل أيضا في صفاته الفردية الشخصية . . . ومن هنا كانت « المثل » كاحول للأشياء ، في علم الله

كما يقابلنا المذهب فى الأفلاطونية الحديثة أيضا ، وإن كان فى صورة أوضح وأدق : فالله – تبعاً لما فى رسائل هرمس – ينظر إليه على أنه علة غير متناهية للوجود والعقل ، من شأنها أن لا تدرك ولا تحد باسم ، إذ هى فوق كل « وجود » ومع ذلك هى الموجدة للعقل أول ما أوجدت ، أى أنها كانت قبل « العقل » أيضا

ويبدو أن ابن سينا أن سبق بطريق سلب اتصاف الله بأية صفة للتعبير عن كماله المطلق ، كما رأينا عند فيلسوف اليهودية ، فلم يأخذ هذا الطريق – أن افترضنا أنه وقف عليه – بالتوجيه الذى وجهه به ، « فيلون » السابق . . . فابن سينا لم يستخدمه كطريق عام على الإطلاق ، كما استخدمه « فيلون » ، بل عمد إليه فى جانب بعض صفات « الأول » فقط ، وهى الصفات التى يستتبعها مفهوم واجب الوجود .

كما أنه لم يعلل الالتجاء الى هذا الطريق بما عللت به الأفلاطونية الحديثة من أن الله فوق الوجود ، وفوق العقل ، ولذا لا تحده صفات هذا الوجود ولا يدركه العقل الإنسانى ، بل برر ذلك بحرصه على وحدة « الأول » ، وبساطته فى ماهيته ، مع صحة اجراء هذه الصفات عليه .

فابن سينا يقر مبدأ الاتصاف ، وهذا المبدأ نفسه يعتبر أحد أساسين عنده فى توفيقه هنا فى مشكلة الوجدانية والصفات ، بين الدين والفلسفة . . لكن يريد فحسب أن يخرج الاتصاف على وجه لا يتنافى مع بساطة الموصوف ، ومع وحدته من كل وجه . وطريق السلب بعبارة أخرى إحدى وسائل هذا التخريج فى نظره .

بينما « فيلون » ، ورجال الأفلاطونية الحديثة يعارضون مبدأ الاتصاف على العموم :

أولاً : لأن تطبيقه على الأول ، وهو فوق الوجود ، وفوق العقل . . . يحيله الى محدد ومتناه . . . والفرض أنه عندهم غير محدد وغير متناه .

وثانياً : لأن فى هذا التطبيق نفسه ما يتنافى مع بساطة الأول التى له من كل وجه فى رأى أفلوطين ، ومن تبعه من رجال مدرسته .



علم واجب الوجود

في الفكرة الاغريقية :

واجب الوجود - وفق الفكرة الاغريقية - عقل وادراك ، فهو يعقل ، ويدرك .

وموضوع تعقله وادراكه نفس ذاته ، فلا يتجاوزها الى غيرها .

وعلمه كذلك عين ذاته ، فلا يضيف اليها جديدا ، ولا يحدث فيها تغييرا .

في الاسلام :

والله سبحانه وتعالى - كما في الاسلام - يعلم : فيعلم ذاته ، ويعلم غيره ، وغيره هو هذا العالم وما يجري فيه من أحداث ، وما يحصل فيه من كون وفساد . وعلمه لغيره كعلمه لذاته جل جلاله . لا يغير من وحدانيته . ولا من تفرده في تدبير الكون واحداث الأثر فيه .

ولأنه خالق لا يد أن يعلم ما يخلقه ، ولأن خلقه لا يتقيد بزمن ولا مكان ، لا يقف علمه بما يخلق عند وقت معين ، ولا مكان معين .

فعلمه اذن شامل لذاته ولغيره ، ومحيط بكل كائن في أى مكان وأى زمان .

وعلمه لذاته من مستلزمات الوهيته .

وعلمه لغيره من مستلزمات ، كونه خالقا .

واحاطته في علمه من مستلزمات تفرده ، ووحدانيته .

والأول : وهو التعبير المألوف لابن سينا عن «الله - الواجب الوجود» . يعقل ذاته . وكونه يعقل ذاته لا يضر ناحية الفلسفة ولا جانب الدين فيما أتى . به كل واحد منهما في شأنه .

لكن اذا علم الأول غيره : خرج الأمر عندئذ عن مقتضى واجب الوجود الاغريقى ، وادى علمه بغيره الى تكثر فى ماهية الواجل من جهة ، والى تغييره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة اخرى . والفرض انه غير متكثر فى وحدته ولو بالاعتبار ، وأنه ليس له حال اخرى منتظرة لم تكن له ، لأنه تام بالفعل ، وكامل بالفعل .

واذا لم يعلم الأول غيره كان عدم علمه بغيره سببا فى أن يسلب عن الله جانب من أهم الجوانب فى ربوبية الله . . . لأن الله اذا لم يعلم غيره ، وهو هذا العالم ، فكيف يخلقه ويدبره ؟

لم يكن لدى ابن سينا - وغيره من فلاسفة المسلمين المشائين - من سبيل الى اقصاء فكرة واجب الوجود ومقتضياتها ، وابعادها عن دائرة المتفلسف الاسلامى والجدل العقلى حول الله ، لأنه استعان بها فى التدليل على وجود الله ، وسلم له الاستدلال بها اذ ذاك . ولم يستطع كذلك أن يتخلى عن الاعتقاد بعلم الله للعالم واحداثه ، لأنه مسلم ، ومسلم مدافع ، حمله دفاعه عن الاسلام على أن يستعير من غير الاسلام مما ظنه مصدر حجة وبرهان امام العقل الانسانى العام ، ليستعين بما يستعيره فى تأييد الاسلام !

فلم يجد بدا من أن يوفق بين الفلسفة والدين على العموم ، ولم يجد بدا هنا من أن يوفق فى الأول بين بساطته فى الماهية وعدم تكثره ولو بالاعتبار وكذا عدم تغييره من جهة ، وبين امتداد علمه الى ما وراء ذاته وشموله ما سواه من جهة اخرى .

فاذا وضع ابن سينا الآن أن امتداد علم الأول الى ما وراء ذاته لا يحدث فى الذات تغييرا ، ولا يحدث فيها تكثرا ، ولا يخرج بها عن تمامها واستقرارها فيجعلها متجددة تبعا لتجدد علمها بما يقع وراءها فى عالم الكون والفساد - اذا وضع ابن سينا ذلك على هذا النحو ، كان موقفا فى توفيقه بين رغبته العقلية وايمانه القلبى .

لكن كيف ذلك ؟

كيف يتم أن يساوى علم الأول بما وراء ذاته علمه بذاته فى أنه لا يترتب عليه احداث الكثرة والتغير فيها ؟

ثم كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ، ويتساوى فى ذلك مع علمه بنفسه ؟

ابن: سينا يحاول أن يجية عن هذه الاسئلة ، ويتخذ لمحاولته هذه
خطوتين :

يبين أولا أن « الأول » عقل ، ويعقل ذاته ، وأنه يكونه عقلا ومعقولا لذاته
وعاقلا لها ، لا يتكرر ولو بالاعتبار ..

فيقول :

« اشارة : الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم يرى عن العلائق
والمواد ، وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة .. وقد علم أن ما هذا حكمه
فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته » (١) .

ويقول في نص آخر :

« .. وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته
معقول ، و « الأول » الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة .

— فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

— وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

— وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة ، هو عاقل ذاته .

فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء ، والعاقل هو الذى له ماهية
مجردة لشيء ، وليس فى شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقا ،
والشيء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره .

ف « الأول » لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة
لشيء هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته . فكل من تفكر قليلا علم أن العاقل
يقتضى شيئا ، وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر ، أو هو وأيضا ..
فانا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء ، فاما أن تكون القوة التى نعقل
بها هذا المعنى (وهو أن لنا قوة تعقل بها الأشياء) فتكون هى بعينها تعقل
ذاتها فيثبت المطلوب ، أو تعقل ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقل
بها الأشياء ، وقوة نعقل بها هذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية ،
فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ، ولكن هذا محال .

(١) « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٢ .

فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر . وبهذا يبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل ، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء فهو معقول . وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضا تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول .

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ، ولا اثنين في الاعتبار أيضا . فانه ليس تحصيل الأمرين الا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته ، وأن ماهية مجردة - هي ذاته - له .

فقد بان أن كونه عاقلًا ، ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة ، (١) .

وهذه الخطوة ، وهي أن كونه عاقلًا وأن ذاته موضوع عقله ، تعتبر كمقدمة لبيان : أن علم « الأول » بالغير لا يوجب في ذاته كثرة ، ولا يحدث فيها تغييرا بوجه من الوجوه . لأنها أوضحت أن كونه عاقلًا ، واتخاذ ذاته موضوع تعقله لم يخرجها عن بساطتها في الماهية ، وثباته على حال واحدة ، وتماه لا ينتظر له حال أخرى . فإذا كان تعقله للغير وعلمه به - وتلك مهمة الخطوة الثانية - لا تختلف عن علمه بذاته ، فالنتيجة واحدة ، وهي : أن علمه بالغير لا يخرجها كذلك عن بساطتها وثباته وتماه .

ثم يبين ثانيا أن « الأول » يعلم الغير ، وأن علمه بالغير وما سواه على وجه كلى ، وقد شرح كيفية ذلك . ثم أوضح أخيرا أن ذاته مبدأ علمه بالغير ، وليس العكس وهو : أن هذا الغير مصدر علمه ، ولذلك لا يخالف علمه ذاته ولا تغاير بينهما . فعلمه عين ذاته .

يقول في بيان أنه يعلم الغير ، وأن علمه به على وجه كلى :

« تذنيب : فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا ، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس ، العالى عن الزمان والدهر .

(١) « النجاة » : ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

ويجب أن يكون عالما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا ، لذ كان مالا يجب لا يكون ، كما علمت « (١) » .

ويقول في توضيح أن ذاته مصدر علمه بالغير ، وليس العكس وهو غير مصدر علمه به .

« اشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق .

ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ، ومنه وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً « (٢) » .

ويزيد ذلك توضيحا بقوله :

« وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء والا قذاته : اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ، واما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال ، إذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو ، أو يكون لها حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثيرا ... »

ولأنه كما سبق ، مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، ويتوسط ذلك بأشخاصها .

وبوجه آخر : لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها من حيث هي متغيرة ، عقلا زمانيا مشخصا . فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة . ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات .

(١) « الاشارات » : ج ٢ ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ، ص ٦٩ .

ثم الفاسدات : ان غفلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص ،
لم تعقل بما هي فاسدة • وان أدركت بما هي ، مقارنة لمادة ، وعوارض
مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة او متخيلة • ونحن
قد بينا في كتب أخرى : ان كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية فانما
ندركها من حيث هي محسوسة ، ونتخيلها ، بألة متجزئة • وكما أن اثبات كثير
من الافاعيل للواجب بالوجود نقص ، كذلك اثبات كثير من التعقلات ••

بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على وجه كلى ، مع ذلك فلا يعزب
عنه شيء شخصي • فلا يعزب عنه انتقال ثرة في السماوات ولا في الأرض» (١) •

« فاما كيفية ذلك : فلأنه اذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ،
عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شيء من الأشياء يوجد الا وقد
صار من جهة ما واجبا بسببه ، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها الى
أن توجد عنها الأمور الجزئية •

فـ « الأول ، يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما
بيئها من الأزمنة ، وما لها من العودات • لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم
هذه • فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعنى من حيث لها
صفات ، وان تخصصت بها شخصا فبالإضافة الى زمان متشخص ، او حال
متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفات كانت أيضا بمنزلتها •• لكنها لكونها
مستندة الى مبادئ ، كل واحد منها نوعه في شخصه ، فيستند الى أمور
شخصية •

وقد قلنا : ان من هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا
مقصورا عليها :

فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضا ، كان للعقل
الى ذلك المرسوم سبيل • وذلك هو الشخص الذى هو واحد في نوعه لا نظير
له ، ككرة الشمس مثلا او كالمشترى •

(١) . النجاة ، : من ٢٤٦ ، ٢٤٧ •

وأما إذا كان منتشرا في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم تلك الشيء
سبيل ، إلا أن يشار إليه ابتداءً (١) .

— فعلم « الأول » للعالم وكائناته الكثيرة المتعددة بوجه كلي . فلا
يتغير علمه لهذا ، وبالتالي لا تتغير ذاته ، بتغير كون هذه الكائنات وفسادها ،
وحداثتها وفنائها .

— وعلم « الأول » للعالم مع ذلك من ذاته : وليس منتزعا من هذه
الكائنات التي تعمّر . . . فلا يضيف علمه بها اذن جسديا طارئا على ذاته حتى
تكون له حالة منظرية ، وقد فرض أنه تام وثابت .

— وعلم « الأول » للعالم لا يوجب في ذاته كثرة بوجه : لأنه من ذاته
وضمن علمه بذاته ، كما لم يوجب علمه بذاته كثرة فيها على أي نحو من
الانحاء . وإذا كانت هناك كثرة فهي في « الكل » بعد ذاته ، وليست في الذات
نفسها .

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

والغريب يشترك مع ابن سينا في بيان أن علم « الأول » بالغير على النحو السابق
لا يحدث كثرة في ذاته ولو بالاعتبار ، وأن تكثر هذا العلم بعد ذاته ، وفي بيانه كان مركزا ،
كما كان دقيقا . ونص عباراته :

« واجب الوجود مينا كل فيض ، وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله « الكل » من حيث
لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال « الكل » من ذاته . فعلمه — « الكل » بعد
ذاته ، وعلمه نفس ذاته ، فيكثر علمه بـ « الكل » بعد ذاته ، ويحدد الكل بالنسبة لذاته . »
(« فصوص الحكم » : ص ١٣٣ ، ١٣٤) .

ويقول :

« علمه الاول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكرر لم تكن الكثرة في ذاته ،
بل بعد ذاته : « وما تسقط من ورقة الا يعلمها » (الانعام : ٥٩) ، (المصدر السابق
ص ١٣٥) .

وله ايضا :

« ليس علمه بذاته مفارقا لذاته ، بل هو ذاته . وعلمه بـ « الكل » صفة لذاته ليست هي
ذاته بل لازمة لذاته . وفيه الكثرة المتناهية بحسب كثرة المعلومات غير المتناهية وبحسب مقابلة
القوة والقدرة الغير متناهية . لا كثرة في الذات ، بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات
لا بزمان ، بل بترتيب الوجود . . . »

وإذا اعتبر « الحق » ذاتا وصفات كان كل في واحدة . فإذا كان « الكل » ممتثلا في
قدرته وعلمه فمعهما يحصل « الكل » مفردا عن اللواحق ، ثم يكتسب المواد كل الكل من حيث
صفاته ، وقد اشتملت عليه أحدية ذاته . (المصدر السابق : ص ١٧٢) .

وابن سينا يظن - كما يظن الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين في المشرق
من اصحاب الاتجاه الارسطي - انه بهذا التوضيح والشرح قد حافظ في
« الأول » على خصائص واجب الوجود ...

فحافظ على وحدته التي له من كل وجه ، وعلى تمامه وعدم انتظار
حالة له لم تكن حاصلة فيه .

كما صان فيه (في هذا الأول) اهم خصيصة من خصائص العقيدة ،
وهي علم الله وراء ذاته ، ولكل كبيرة وصغيرة في ملكوته .



وهكذا كان اجتماع واجب الوجود ، مع الله في الأول ، كما اراد فلاسفة
المسلمين ان يجتمعا فيه ، مثيرا لحلول وتوضيحات عقلية ربما لا تدخل في
طبيعة الدين ، كما لا تعبر هي عن خطوات تقدمية في سبيل التفكير الفلسفي
فيما بعد الطبيعة ...

وفي اوائل هذه الحلول والتوضيحات :

• ان وجود « الأول » عين ماهيته .

• وان صفاته عين ذاته .

• وان العالم معه قديم بالزمان .

• وانه لا يصدر عنه الا واحد بالذات ، وان تكثر بالاعتبار .

• وان علمه بـ « الكل » والعالم على وجه كلي ، ومع ذلك لا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .



ثلاث كلمات ، لها مدلولات ثلاثة ...

وثلاثة انواع من القيم ...

وتتم عن ثلاثة مصادر في التوجيه الانساني :

• الله

واجب

• الأول

— ولو بقى « الله » فى عزلة عن « واجب الوجود » ، ولم يشترك معه فى موازنة فكرية انسانية ، لبقيت لله قدسيته الدينية •

— ولواجب الوجود منطقته الانسانية :

لكن « الأول » عند ابن سينا والفلاسفة المشائيين من المسلمين حاول ان يتضمن خصائص الاثنين ، فخلط فى تصوره بين قدسية الله الدينية ومنطق واجب الوجود الانسانية ، خلط لا ييسر لمطلع على ما نسج حول هذا « الأول » من شروح أن يتبين فى وضوح اتجاه الدين فى الله ، واتجاه الفلسفة فى الواجب على انفراد •



ان ما افاده فلاسفة المسلمين المشائيون فى المشرق من الاستدلال على وجود الله من « الوجود » نفسه ، الى جانب ما فى الدين من دليل عليه مشتق من العالم الواقعى — نتيجة قبولهم فكرة واجب الوجود الاغريقى • لا يتكافأ مع مجهودهم العقلى فى التوفيق بين الاسلام والفلسفة فيما أثاره واجب الوجود فى هذه الفلسفة من اشكالات ، وعلى الأخص فى وصف الله بصفاته التى وردت له فى القرآن الكريم ، وفى علمه لما يجرى فى ملكوته •

ثم بعد هذا كله لا يصلح تفلسفهم أن يكون أساس توجيه دينى ••• لأنه لا يلتئم مع طبيعة الدين كدين ، كما لا يصلح أن يكون أساسا لتوجيه عقلى لما فيه من كثرة التعاريج والالتواءات ، نتيجة الخلط من عدة مذاهب وآراء •

ولو درى فلاسفة المسلمين المشائيون قيمة الفكر الاغريقى ، وأنه لم يخلص تماما من الشعر والخيال ، لآثروا أن يكون لهم منطق خاص بهم •

ولو علموا نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسطو فى شرح العقيدة ، على العقيدة من حيث هى عقيدة ، لتركوا للقرآن الكريم وحده — كما هو — الطريق الى قلوب المصدقين ، وعقول الخاصة من الناس •



ثبت المراجع

١ - مصاص عريضة :

- القرآن الكريم
- رسائل اخوان الصفا
- دائرة المعارف الاسلامية
- مقدمة ابن خلدون
- المال والنحل للمشهورستاني
- ضحى الاسلام لأحمد أمين
- فصل المقال فيما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال لابن رشد
- الخطط للمقرئى
- مروج الذهب للمسعودى
- التنبيه والاشراف للمسعودى
- تاريخ المذاهب الفلسفية لسيانقلانا (مخطوط بمكتبة جامعة
القاهرة)
- من الاسكندرية الى بغداد Max Meyrhof
عبد الرحمن بدوى تعريب
- اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفاى
- اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية
- مختصر الصواعق المرسلة لابن قيم الجوزية
- الجواب الكافى لابن قيم الجوزية
- شفاء العليل فى القضاء والقدر
والتعليل لابن قيم الجوزية (سنة ١٣٢٩ هـ)
- المنقذ من الضلال للغزالى

- طبقات الشافعية لامام الحرمين الجوينى
- المواقف لابجى
- الفهرست لابن النديم
- فتح البارى لابن حجر العسقلانى
- المقابسات لأبى حيان التوحيدى
- الانتصار للخياط
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفى
- فيلسوف العرب والمعلم الثانى للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق
- رسائل اخوان الصفا
- الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى
- فصوص الحكم للفارابى
- المجموع للفارابى
- الابانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب « ما بعد الطبيعة »
- رسائل فى الحكمة والطبيعات لابن سينا
- الاشارات والتنبيهات لابن سينا
- تفسير المعوذتين لابن سينا
- الشفاء لابن سينا
- النجاة لابن سينا
- المكشاف للمزخشرى

٢ - مصادر ألمانية :

- Geschichte der Philosophie, Fr. Ueberweg.
Berlin, 1926
- Die Philosophie der Araber in X Jahrhundert n. chr.,
Leipzig, 1967
Dr. Fr. Dieterici
- Die Philosophie des Islam, Max Horten
Muenchen, 1923
- Voelker - Psychologie, Wilhelm Wundt
Leipzig, 1929
- Geschichte der Philosophie, Wilhelm Windelband
Tuebingen, 1928
- Geschichte der Philosophie, August Messer
Leipzig, 1932
- Geschichte der Philosophie im Islam, T. de Boer S
Stuttgart, 1901
- Einleitune in die Geisteswissenschaften, W. Dilthey
Berlin, 1933
- Der Islam, Ed Montet
Bern, 1923
- Vorlesungen ueber den Islam, Dr. J. Goldzieher
Heidelberg, 1925
- Die Richtungen der islamischen Koran - Auslesung,
Dr. J. Goldzieher.
- Philosophiche Fach-ausdrucke, von o. Willmann, Munchen.
- Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklune
der islamischen Theologie, von Horvitz.
- Al-Kinde, von Flugel.

محتويات الكتاب

الصفحة

٣	مقدمة الطبعة الخامسة
٥	مقدمة الطبعة الرابعة
٧	مقدمة الطبعة الثالثة
١٠	مقدمة الطبعة الثانية
١١	مقدمة الطبعة الأولى

تمهيد : معنى الفلسفة الإسلامية

(١٥ - ٢٤)

٢١	الجانب الالهي من التفكير الاسلامي	١٥	الاختلاف في معنى الفلسفة الإسلامية.
		١٨	موقف المؤرخ الثقافى من الرايين

الكتاب الاول

تاريخ الجانب الالهي من التفكير الاسلامي

(٢٥ - ١٩٣)

٤٩	الصيغة العامة	٢٧	المرحلة الأولى : مرحلة العزلة أو ما قبل الاختلاط
	المرحلة الثانية : مرحلة الاختلاط أو مظنة تأثير	٢٨	موضوع التفكير
٥١	الثقافات الأجنبية	٣٠	عوامل التفكير
٥١	اسباب الاختلاط	٤١	محصول المرحلة

الصفحة

● مصادر الثقافات الأجنبية ٥٦

٨٢	الله	٥٦	المصدر الشرقي
٨٤	كلمة الله	٥٦	اليهودية والفلسفة
٨٤	الروح القدس	٥٨	عقيدة التشبيه
٩٠	الجبر والاختيار	٦٢	الجبر والاختيار
٩٣	المصدر الغربي	٦٧	الرجعة
٩٥	طابع العصر الاغريقي	٧١	المسيحية والفلسفة
٩٩	طابع العصر الهليني الروماني	٧٥	مسألة عيسى والمسيح
		٨١	الاقانيم

● الأفلاطونية الحديثة ١٠٥

١٢٦	٢ - المدرسة السسورية (يا مبلخوس)	١٠٦	١ - مدرسة أفلوطين وتلميذة فورفوريوس
١٢٦	في الناحية الميتافيزيقية	١٠٨	واحد أفلوطين
١٢٧	منهجه		أفلوطين ووحدة الوجود
١٢٩	٣ - مدرسة اثينا	١١٠	وحدة الاصل
١٢٩	برقلس	١٢١	فورفوريوس المنور
١٣٠	رأيه الميتافيزيقي	١٢٢	طريقته
١٣٣	طبيعة العالم المشاهد	١٢٣	تفلسفه
١٣٥	رأيه الانساني	١٢٣	في الناحية الميتافيزيقية
١٣٦	رأيه الأخلاقي	١٢٤	في الناحية الأخلاقية
١٣٧	خلاصة فلسفته	١٢٥	موقفه من المسيحية

● مدرسة الاسكندرية الفلسفية ١٤٠

١٥٥	المدارس الأخرى التي خلفت مدرسة الاسكندرية	١٤٥	سانتكلانا ومدرسة الاسكندرية
	مدارس : انطاكية ، حران ،	١٤٩	في الموضوع
١٥٧	الرها ، نصيبين	١٥٠	في المنهج
		١٥١	تعقيب

الصفحة

● الترجمة والمترجمون ١٦٢

١٦٣	طريق الترجمة والنقل	١٦٢	ما قبل الأفلاطونية الحديثة
١٦٤	أسباب الترجمة والنقل	١٨٠	في العصر الهلنستي
١٦٧	السبب في ترجمة المنطق		الروماني
١٦٩	السبب في ترجمة الفلسفة	١٨١	ما بلغ العرب من مصنفات
	الالهية والأخلاقية والنفسية		الأفلاطونية الحديثة
	شهر الكتب المترجمة : كتب	١٨٥	الكتب المزيفة
١٧٤	أفلاطون	١٨٦	مقياس معرفة الصحيح
١٧٦	كتب أرسطو		والزائف
	ما بلغ العرب من مصنفات	١٨٩	أسباب التزييف

الكتاب الثاني

العقلية الإسلامية والفلسفة الاغريقية

(١٩٥ - ٤٠٥)

١٩٧ تمهيد

٢٠١ أسباب قبول المسلمين للفلسفة الاغريقية

● مواقف الفلاسفة : التوفيق بين الدين والفلسفة ٢٠٦

٢٠٩	صور التوفيق : النمط الأول	٢١٨	أخوان الصفاء (هامش)
٢١٨	النمط الثاني		

● مشكلة الوجود : اختلاف النظر في الوجود ٢٢٥

٢٢٧	الوجود عند البراهميين	٢٢٧	عند أصحاب الأفلاطونية
٢٢٩	عند الأفريق : الأيليون	٢٤٠	الحديثة : أفلوطين
٢٣١	أفلاطون	٢٤١	برقلس
٢٣٣	أرسطو	٢٤١	عند المسيحيين العقليين
٢٣٩	عند الرواقيين	٢٤٣	عند فلاسفة المسلمين

الصفحة

● الكندي ٢٤٧

٢٤٧	الكندي ومشكلة الوجود	٢٤٧	الكندي وفكرة المعرفة
٢٥٤	الكندي وفكرة الوساطة	٢٦٤	القيمة

● الفارابي ٢٦٧

٢٧٤	رأيه في الوجود	٢٩٢	تعليق
٢٧٤	ثنائية الممكن	٢٩٦	قدم العالم وحدوثه
٢٧٦	تحولها الى وحدة في الخارج	٢٩٨	الفارابي وفكرة الوساطة
٢٧٨	وقوع الممكن ليس من طبيعته	٢١٣	الفارابي والمعرفة

● ابن سينا ٢٢١

٢٢٦	ابن سينا والوجود	٢٣٦	الوساطة او فكرة العقول عند
٢٣٠	ثنائية الممكن في الاعتبار	٢٣٩	ابن سينا
٢٣٠	الذهني ووحده في الخارج	٢٤٢	عالم الافلاك
٢٣٤	وجود الممكن في الخارج	٢٤٩	نشأة العقول
٢٣٦	ليس من طبيعته	٢٥٧	معرفة الوجود في نظر ابن سينا
٢٣٦	قدم العالم وحدوثه		

● واجب الوجود ٣٦٦

٣٦٦	قيمة المشكلة في نظر الفكر الاسلامي	٣٨٩	علم الواجب علة الايجاد
٣٦٧	دليل واجب الوجود	٣٩٠	حياته عين علمه
٣٧٩	وحدانية واجب الوجود		ارادته في الحقيقة والمفهوم
٣٨٠	الجانب الاغريقي	٣٩٠	لا تغاير علمه
	التوفيق بين الفلسفة والدين	٣٩٠	قدرته عن علمه
٣٨٨	في التوحدة	٣٩٧	علم واجب الوجود
٣٨٩	الصفات عين الذات	٣٩٧	في الفكرة الاغريقية
		٣٩٧	علم واجب الوجود في الاسلام

رقم الايداع بدار الكتب ٣٤٠٤
التقديم الدولي x - ٠٠٠ - ٣٠٧ - ٩٧٧

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاطوغلى) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) - تليفون : ٢٢٠٧٩

هذا الكتاب

- لماذا وقف علماء المسلمين اiban نهضتهم العلمية ، بالفلسف في جانب الألوهية عند ما نقل الى لغتهم من الاغريق القدماء ... ؟
هل الآن وقتهم كانت لرد الوثنية الاغريقية فيما يسمى بالفلسفة وتوضيح رأى الاسلام في جانب الله وصفاته وافعاله ... ؟
- لماذا كان لعلماء المسلمين جهد بارز تفوقوا به على الاغريق ، فيما نقل في الرياضه ، والعلوم الكونية ، وأنادوا به أوروبا عندما تتلمذت على ما نقل اليها عن المسلمين في الأندلس وفي أماكن المسلمين الأخرى في أوروبا ... ؟ ألا يعود هذا التفوق في العلم والفكر والمنهج في البحث الى دعوة الاسلام الى تحصيل المعرفة ... ؟
- الام يرجع توفيق فلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب بين الدين والفلسفة ... ؟
هل يرجع الى حرص منهم على الاحتفاظ بقيمة العقل والايان بالاسلام في الواقع ... ؟
- أم يعود الى تصور للفكر الاغريقى يفيض عن جوهره وحقيقته ، ... ؟
هل الأفلاطونية الجديدة بمدرسة الاسكندرية كانت مصدرا لخروج بعض الديانات السماوية السابقة عن الايمان بوحدة الأنوهمية الى تثليث في أصل الوجود وعلته ... ؟
- وهل « وحدة الوجود » وما تستتبعه من « الحلول » في التصوف الأجنبى كانت سببا في الاعتقاد « بعصمة » الانسان عند بعض الطوائف بين المسلمين ... ؟
- هل علم الكلام عند طوائف أهل الكتاب كان مصدرا الاعتقاد « بالرجعة » للامام الغائب و « للمهدى المنتظر » عند بعض جماعات المسلمين ... ؟ كما كان مصدرا للخلاف بين الصفايين ، وبين من يسمون أنفسهم بنفاة الصفات عن الله جل جلاله ، فيما نقرأه في علم الكلام الاسلامى ، ... ؟
- هل « واجب الوجود » يشكل قضية تعرفها الفلسفة الاغريقية وحدها ، ولا يعرفها القرآن الكريم ... ؟
هل الله الخالق في الاسلام وصاحب الفعل في الكون كله : معطل عن الخلق في الفكر الفلسفى الأرسطى ... ؟
- هل الأفضل للإسلام وللمسلم : ان يأخذ طريقه الى الايمان بالله وحده ، من القرآن ، كما يسلك ذات انطريق الى الدعوة اليه ... ؟
وهل الأفضل لطائفة الفلسفة ان يفصل منهجها وقضاياها لى يفهمها . عن ان تكون في خدمة الدين ، أى دين ... ؟
- هذا الكتاب : يجيب على مثل هذه الأسئلة في مقدمة ما يوضحه من تضاي « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى » .

مكتبة الوحي